



Facultad de Filosofía y Letras

Máster del Mediterráneo al Atlántico: La construcción de Europa entre el
Mundo Antiguo y Medieval

EL Gnosticismo Cristiano: Ofitas y Naasenos

CHRISTIAN GNOSTICISM: OPHITES AND NAASSENES

Autor: Cristian Manuel Rivero Zerpa

Directora: María del Mar Marcos Sánchez

Codirectora: Elena Sol Jiménez

Curso 2018/2019

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	4
1.1. TEMA Y OBJETIVOS	4
1.2. METODOLOGÍA	5
1.3. ESTRUCTURA DEL TRABAJO	6
1.4. REVISIÓN HISTORIOGRÁFICA: EL SISTEMA GNÓSTICO DE OFITAS Y NAASENOS	7
2. ACERCAMIENTO A LA GNOSIS Y GNOSTICISMO: DEFINICIÓN	8
2.1. ORÍGENES DEL PENSAMIENTO GNÓSTICO	12
2.2. PRINCIPIOS BÁSICOS DE LA GNOSIS	15
2.3. COMUNIDADES Y PRÁCTICAS GNÓSTICAS	19
2.4. CONTEXTO EN EL QUE SURGE EL GNOSTICISMO	21
3. LITERATURA HERESIOLÓGICA	22
3.1. FUENTES PARA EL ESTUDIO DEL GNOSTICISMO	24
3.1.1. Fuentes directas	25
3.1.2. Fuentes indirectas	26
3.1.2.1. <i>Ireneo de Lyon</i>	27
3.1.2.2. <i>Orígenes de Alejandría</i>	28
3.1.2.3. <i>Pseudo-Tertuliano</i>	29
3.1.2.4. <i>Refutatio omnes haereses</i>	29
3.1.2.5. <i>Epifanio de Salamina</i>	31
3.1.2.6. <i>Filastrio de Brescia</i>	32
3.1.2.7. <i>Agustín de Hipona</i>	33
4. EL SISTEMA GNÓSTICO DE LOS OFITAS	35
4.1. LOS “OTROS” GNÓSTICOS DEL <i>ADVERSUS HAERESES</i> DE IRENEO DE LYON	37
4.1.1. Los verdaderos ofitas	47
4.2. LOS OFITAS EN EL <i>CONTRA CELSO</i> DE ORÍGENES DE ALEJANDRÍA	48
4.2.1. El diagrama ofita	51
4.2.2. Figuras animales, demonios y arcontes	55
4.2.3. Fórmulas para el viaje de ascenso	58
4.3. LOS OFITAS EN EL <i>ADVERSUS OMNES HAERESES</i> DE PSEUDO-TERTULIANO	59

4.4. LOS OFITAS EN EL <i>PANARION</i> DE EPIFANIO DE SALAMINA	60
4.4.1. La relación entre la serpiente y Cristo	62
4.4.2. La figura de la serpiente	63
4.4.3. Exégesis ofita del <i>Génesis</i>	64
4.4.4. La eucaristía	65
4.4.5. Refutación de otros aspectos	66
4.5. LOS OFITAS EN EL <i>DIVERSARUM HAERESEON LIBER</i> DE FILASTRIO DE BRESCIA	68
4.6. LOS OFITAS EN EL TRATADO <i>DE HAERESIBUS</i> DE AGUSTÍN DE HIPONA	69
4.7. PRESENCIA OFITA EN NAG HAMMADI	70
4.7.1. <i>Apócrifo de Juan</i>	72
4.7.2. <i>Hipóstasis de los arcontes</i>	75
4.7.3. <i>Sobre el Origen del Mundo</i>	78
5. EL SISTEMA GNÓSTICO DE LOS NAASENOS	80
5.1. PRIMERA REFERENCIA A LOS NAASENOS (<i>Ref. V 6,3</i>)	83
5.2. SEGUNDA REFERENCIA A LOS NAASENOS (<i>Ref. V 9,12-10,1</i>)	84
5.2.1. Salmo del alma	86
6. AMULETOS OFITAS	88
7. CONCLUSIONES	92
8. ÍNDICE DE FIGURAS, TABLAS Y ABREVIATURAS	96
9. FUENTES	97
10. BIBLIOGRAFÍA	97
ANEXO	101

RESUMEN

Este Trabajo de Fin de Máster se centra en el estudio del gnosticismo cristiano, uno de los principales movimientos heréticos de la Antigüedad desarrollado en los siglos II y III. Simultáneamente al proceso de desarrollo del dogma cristiano y conformación de su propia identidad, el gnosticismo surge proponiendo interpretaciones que difieren de los principios ortodoxos cristianos. En un intento de desenmascarar y erradicar el movimiento herético, la labor de los heresiólogos, quienes refutan y combaten a los disidentes, resulta fundamental para documentar este fenómeno. Además, las fuentes directas, como los manuscritos de Nag Hammadi, constituyen un importante grupo de documentos para comprender el gnosticismo, complementando la información proporcionada por los heresiólogos. En este TFM se estudian dos grupos gnósticos: los ofitas y los naasenios. Ambos se caracterizan por realizar una exégesis alegórica del Antiguo Testamento, concretamente de los primeros capítulos del *Génesis*, donde la figura de la serpiente, concebida como un ser positivo y fuente del conocimiento, desempeña un papel primordial.

Palabras clave: *cristianismo antiguo, gnosticismo, herejía, ofitas, naasenios.*

ABSTRACT

This Master's Thesis focuses on the study of Christian Gnosticism, one of the main heretical groups in Antiquity in the second and third centuries. Simultaneously with the development of Christian dogma, gnosticism emerged proposing interpretations that differed from the orthodox view. In an attempt to unmask and eradicate heresy, heresiologists, that is those theologians who fought dissidents, afford a rich documentation to study Gnosticism. In addition, direct sources such as the Nag Hammadi manuscripts are an important resource, which complements the information provided by heresiologists. In this TFM two gnostic groups are studied: the Ophites and the Naassenes. Both are characterized by performing an allegorical exegesis of the Old Testament, specifically offering a new interpretation of the first chapters of the book of *Genesis*, where the figure of the serpent, conceived in a positive way as a source of knowledge, plays a key role.

Keywords: *Ancient Christianity, Gnosticism, Heresy, Ophites, Naassenes.*

1. INTRODUCCIÓN

1.1. TEMA Y OBJETIVOS

En los primeros siglos de nuestra era, el cristianismo se ve inmerso en un contexto de búsqueda de una definición de su dogma, lo que generó conflictos entre diversos grupos con la emergencia de los conceptos de ortodoxia y herejía. El gnosticismo es la corriente más combatida en los primeros siglos. Su contenido doctrinal se conforma por la influencia de diversos movimientos religiosos y filosóficos pre-cristianos, que proceden del mundo indo-iranio, judío y griego. El gnosticismo está constituido por una multiplicidad de sistemas, cuyo elemento común y aspecto fundamental era la posesión de un conocimiento especial y exclusivo del mensaje cristiano, la *gnosis*.

El presente Trabajo Fin de Máster estudia dos grupos gnósticos: los ofitas y los naasenos. Ambos se caracterizan por realizar una exégesis alegórica del Antiguo Testamento, concretamente de los primeros capítulos del *Génesis*, donde la figura de la serpiente desempeña un papel primordial. Los ofitas aparecen mencionados en múltiples ocasiones en las fuentes heresiológicas de los siglos II-IV, e incluso ciertos principios básicos de su sistema se documentan en diversos textos gnósticos de Nag Hammadi. Por parte de los naasenos, las fuentes heresiológicas se refieren a ellos en una única ocasión y su presencia en la Biblioteca de Nag Hammadi es nula. A pesar de que la figura de la serpiente posee un papel fundamental en las especulaciones de ambos grupos, la información proporcionada por las fuentes difiere, por lo que estas noticias deben ser examinadas críticamente.

Sin embargo, las señas de identidad ofitas no se reducen a la presencia de la serpiente y la interpretación positiva de su consejo en el Paraíso, sino que también existen diversos aspectos como la representación del Demiurgo y los arcontes o la importante intervención de una divinidad femenina, denominada Sophia, que caracterizan la mitología ofita. Es reseñable que ninguna de estas enseñanzas se documentan en la fuente naasena, por lo que nos encontramos ante dos grupos gnósticos diferentes, cuyo elemento común es la acusación por parte de los heresiólogos como adoradores de serpientes.

Este Trabajo Fin de Máster tiene como objetivo identificar las doctrinas mantenidas por los gnósticos ofitas y naasenos, realizando un análisis comparativo que permita establecer los puntos de contacto entre las diversas noticias contenidas en las obras heresiológicas sobre ambos grupos, poniendo de relieve las similitudes y diferencias de estas con los textos gnósticos de Nag Hammadi, que constituyen una fuente directa. En segundo lugar, se

analizará el papel otorgado por estos grupos a la serpiente del Paraíso, motivo por el que son acusados como herejes. Se examinarán dos aspectos: la concepción que los propios gnósticos poseen del consejo de la serpiente y la valoración que le otorgan a la figura de la serpiente. En tercer lugar, en base a la información extraída de todas las fuentes, se evaluará la fiabilidad de la información proporcionada por los diversos heresiólogos.

1.2. METODOLOGÍA

Este trabajo se basa en un análisis de fuentes directas e indirectas sobre los sistemas gnósticos ofitas y naasenos. Por un lado, las principales fuentes directas relacionadas con nuestro objeto de estudio se hallan en los textos de Nag Hammadi, entre los que destacan el *Apócrifo de Juan*, *Hipóstasis de los arcontes* y *Sobre el origen del mundo*. Los tres textos gnósticos de la Biblioteca de Nag Hammadi han sido consultados en su versión española en la obra de Antonio Piñero, Francisco García Bazán y José Montserrat Torrents¹, cuya introducción, traducción y notas han sido realizadas por este último.

Por otro lado, examinamos las fuentes indirectas, conformadas por la literatura heresiológica, esto es por los autores que refutaron las herejías en la antigüedad. Los textos estudiados aquí son: el *Adversus Haereses* de Ireneo de Lyon, *Contra Celso* de Orígenes de Alejandría y la *Refutatio* en la traducción de José Montserrat Torrents². También hemos consultado el *Contra Celso* en la versión de Daniel Ruiz Bueno³. La noticia de Pseudo-Tertuliano insertada en *Adversus Omnes Haereses* ha sido consultada en la traducción inglesa de S. Thelwall⁴. Para la obra de Epifanio, *Panarion*, hemos utilizado las traducciones y versiones inglesas de Franki Williams⁵ y Philip Amidon⁶. La breve noticia ofita de Filastrio de Brescia en *Diversarum Hereseon Liber* ha sido tomada de Carla Setién⁷. Finalmente, para

¹ PIÑERO SÁENZ, A.; MONTSERRAT TORRENTS, J.; GARCÍA BAZÁN, F. (2007): *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid: Editorial Trotta, S.A.

² MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I*. Madrid: Editorial Gredos; MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos II*. Madrid: Editorial Gredos.

³ RUIZ BUENO, D. (1967): *Contra Celso. Introducción, versión y notas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Editorial Católica S.A.

⁴ THELWALL, S. (1918): "Appendix: Against All Heresies". A. Roberts y J. Donaldson (Eds.), *Ante Nicene Fathers*. III. New York: C. Scribner's Sons.

⁵ WILLIAMS, F. (2009): *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*. Nag Hammadi Studies, XXXV. Leiden: Brill.

⁶ AMIDON, P. (1990): *The Panarion of St. Epiphanius, Bishop of Salamis: selected passages*. New York: Oxford University Press.

⁷ SETIÉN GARCÍA, C. (2017): "Herejes en el Antiguo Testamento según Filastrio de Brescia", *(Re)escribiendo a Historia. Achegas dos novos investigadores en Arqueoloxía e Ciencias da Antigüidade*, Santiago de Compostela: Andavira, pp. 155-170; SETIÉN GARCÍA, C. (2018): "La transformación de la cultura clásica en el s. IV: el caso de Filastrio de Brescia", *Studia Philologica Valentina*, 20, 2, pp. 195-216.

el tratado *De Haeresibus* de Agustín de Hipona utilizamos la versión española de Teodoro Calvo Madrid y José María Ozaeta León⁸.

Para la identificación de las características ofitas ha resultado fundamental el establecimiento de un modelo tipológico que recoge los principales aspectos doctrinales. Este modelo ha podido ser aplicado para rastrear e identificar las enseñanzas ofitas en el resto de fuentes escritas, e incluso en los amuletos. A partir de este modelo tipológico hemos podido desarrollar un análisis comparativo que nos ha permitido establecer las similitudes y diferencias entre las diversas fuentes ofitas. Por otro lado, en diversas ocasiones hemos recurrido a la elaboración de tablas con el objetivo de presentar las listas de los arcontes con el objetivo de presentar la información de forma clara y para apreciar las posibles diferencias.

1.3. ESTRUCTURA DEL TRABAJO

Respecto a la estructura del trabajo, tras la introducción, el segundo capítulo está dedicado a definir de forma general la gnosis y el gnosticismo, centrándonos en el origen del pensamiento gnóstico, sus principios básicos y prácticas rituales, además de establecer el contexto en el que se produjo el surgimiento de este fenómeno herético.

En el tercer capítulo presentamos las principales fuentes para conocer el fenómeno gnóstico. Aquí definimos el género heresiológico, haciendo alusión a los diversos autores que refutan en sus obras a ofitas y naasenos.

En el cuarto capítulo examinamos detalladamente las noticias heresiológicas de los ofitas y establecemos las principales ideas, enseñanzas y elementos característicos de este sistema gnóstico, comparándolos con las noticias que proporcionan los textos de Nag Hammadi.

En el quinto capítulo analizamos el sistema de los naasenos, utilizando para ello la única fuente que los refuta e identificando los aspectos más importantes de su interpretación del *Génesis*. Además, a través de un análisis comparativo señalamos las similitudes y diferencias con los ofitas.

En el sexto y último capítulo estudiamos algunos objetos que han recibido la consideración de amuletos gnósticos y que por sus características se han vinculado al sistema ofita.

⁸ CALVO MADRID, T.; OZAETA LEÓN, J. M^a. (1990): *Obras completas de San Agustín. Escritos contra los arrianos y otros herejes*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

1.4. REVISIÓN HISTORIOGRÁFICA: EL SISTEMA GNÓSTICO DE OFITAS Y NAASENOS

Abordar el tema del presente trabajo resulta una tarea complicada debido a la escasez de estudios acerca del contenido doctrinal de los grupos gnósticos ofitas y naasenos, ya que han ocupado un lugar inferior en la historiografía gnóstica. A su vez, podemos observar diferencias en el propio tratamiento de las fuentes, ya que las noticias de Ireneo de Lyon y Orígenes de Alejandría han acaparado la mayor atención por parte de los investigadores en detrimento del resto de fuentes. Además, los estudios realizados sobre ambos grupos gnósticos son muy dispersos en el tiempo, lo que evidencia un notable desinterés por parte de los investigadores.

Respecto a los trabajos relacionados con las noticias sobre los ofitas de Ireneo de Lyon, la principal referencia es el investigador Tuomas Rasimus⁹, que ha publicado diversos artículos en los que analiza la interpretación que este grupo gnóstico realiza del *Génesis*. Además, este autor ha realizado la investigación más importante y completa sobre las principales enseñanzas del sistema ofita, analizando cuestiones como la figura de la serpiente, el papel de las diversas entidades que forman parte de la mitología ofita; y también estudia brevemente a los naasenos para identificar las principales diferencias entre ambos grupos. Por otro lado, diversos investigadores se han centrado en aspectos concretos como es el caso de Antonio Orbe¹⁰, que expone un detallado análisis cristológico de los ofitas. Miguel Aroztegui Esnaola¹¹ estudia únicamente la relación entre el cuerpo y la práctica bautismal de este grupo gnóstico. Por otra parte, Francis Tallon¹² desarrolla un breve ensayo sobre los diversos profetas mencionados en la noticia. El elemento característico de ambos sistemas gnósticos, la serpiente, ha sido tratado por Jean Kaestli¹³ que analiza la figura de la serpiente y establece

⁹ RASIMUS, T. (2005): “Ophite Gnosticism, Sethianism and the Nag Hammadi Library”, *Vigiliae Christianae*, 59, 3. pp. 235-265; RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered. A Study of the Ophite Myth and Ritual and their Relationship to Sethianism*. Louis Painchaud, Ismo Dunderberg (Dirs.). Tesis doctoral. Universidad Laval; RASIMUS, T. (2013): “The Archangel Michael in Ophite Creation Mythology”, *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*. Lance Jenott and Sarit Kattan Gribetz (ed.). Germany: Mohr Siebeck, pp. 107-125; RASIMUS, T. (2015): “Ophites”. Roger S. Bagnall, Kai Brodersen, Craige B. Champion, Andrew Erskine, y Sabine R. Huebner (Eds.). *The Encyclopedia of Ancient History*, Estados Unidos: John Wiley & Sons Ltd.

¹⁰ ORBE, A. (1973): “Cristología de los ofitas”, *Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica*, 48, 185, pp. 191-230.

¹¹ AROZTEGI ESNAOLA, M. (2018): “Cuerpo y bautismo en los ofitas de Ireneo de Lyon”, *Revista Española de Teología*, 78, 1, pp. 127-164.

¹² TALLON, F. (1978): “The Prophets of the OT and the Gnostics: A note on Irenaeus, “Adversus Haereses”, 1, 30.10-11”, *Vigiliae Christianae*, 32, 3, pp. 191-194.

¹³ KAESTLI, J. (1982): “L’interprétation du serpent de Genèse 3 dans quelques textes gnostiques et la question de la gnose Ophite”. Julien Ries, Yvonne Janssens y Sevrin Jean-Marie (Eds.). *Gnosticisme et monde*

posibles conexiones con los textos de Nag Hammadi, mientras que Annarita Magri¹⁴ compara el papel de la serpiente en diversos grupos gnósticos como los ofitas, naasenos y peratas, además de intentar establecer el origen de su adoración y sus posibles vínculos con ciertos cultos místicos.

Respecto a los estudios sobre el diagrama ofita, diversos investigadores han intentado su reconstrucción, entre los cuales A. J. Welburn¹⁵ y Mark Vasallo¹⁶ basan su explicación en un análisis textual de la obra de Orígenes de Alejandría, mientras que April DeConick¹⁷ recurre a un sistema astrológico y zodiacal para intentar solucionar los diversos enigmas e inconvenientes que presenta el diagrama.

En cuanto a los naasenos, Maria Grazia Lancellotti¹⁸ centra su trabajo en establecer y analizar su sistema ideológico y doctrinal, mientras que el filólogo Giovanni Rota¹⁹ examina el “Salmo del alma”, un breve fragmento que en la fuente original es vinculado con el grupo gnóstico.

2. ACERCAMIENTO A LA GNOSIS Y GNOSTICISMO: DEFINICIÓN

Para comenzar es preciso establecer la diferencia conceptual que existe entre “gnosis” y “gnosticismo”, evitando un uso erróneo de ambos términos. Por un lado, el primero procede del vocablo griego *gnôsis*, que significa “conocimiento”. En el ámbito de la historia de las religiones se entiende por “gnosis” el conocimiento de algo divino que trasciende toda fe, una “ciencia” inmediata y absoluta de la divinidad que se considera como la verdad absoluta²⁰,

hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980). Publications de l’Institut orientaliste de Louvain, pp. 116-130.

¹⁴ MAGRI, A. (2007): “Le serpent guérisseur et l’origine de la gnose ophite. The healing serpent and the origin of Ophite Gnosticism”, *Revue de l’histoire des religions*, 4, pp. 395-434.

¹⁵ WELBURN, A. (1981): “Reconstructing the Ophite Diagram”, *Novum Testamentum*, 23, 3, pp. 261-287.

¹⁶ VASALLO, M. (1997): “The Diagram of the Ophites: a Synthesis”, *Australian Religion Studies Review*, 1, University of New England, pp. 16-27

¹⁷ DECONICK, A. (2013): “The road for the soul is through the planets: The mysteries of the Ophians mapped”. April DeConick, Gregory Shaw y John Turner (Eds.). *Practicing Gnosis Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature*. Leiden: Brill, pp. 55-71.

¹⁸ LANCELOTI, M. (2000): *The Naassenes. A Gnostic Identity among Judaism, Christianity, Classical and Ancient Near Eastern Traditions*. Münster: Ugarit-Verlag.

¹⁹ ROTA, G. (2008): *Hipp. Haer. 5, 10, 2 e l’innologia naasseni*. Giovanni Torti (Dir.). Tesis doctoral. Università degli Studi di Parma. Dipartimento di Filologia Classica e Medievale.

²⁰ El término “gnosis” en griego helenístico se asocia a un contexto religioso que significa “conocimiento de Dios”. Sobre esto véase HANS, J. (2003): *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Menchu Gutiérrez (Trad.). Madrid: Ediciones Siruela. p. 68; SALVÁ LÓPEZ, M. (1998): “En los márgenes del Cristianismo: gnósticos y maniqueos”. En: Ramón Teja (Coord.). *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos. I. De los orígenes al año 1000*. Actas del XI Seminario sobre Historia del Monacato celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia) del 4 al 7 de Agosto de 1997. Madrid: Ediciones Polifemo, p. 16.

que además está relacionado con el adjetivo griego *gnostikós* (gnóstico) que significa “conocedor” o “iniciado”²¹. Por otro lado, es posible definir y precisar la gnosis desde dos puntos de vista: el sociológico y el doctrinal²².

Desde una perspectiva sociológica, los gnósticos se adscriben a un grupo minoritario elitista que se distingue del conjunto de la sociedad por poseer un conocimiento especial o superior²³. El momento en el que ese grupo minoritario se centra en cuestiones religiosas nos encontraremos con un grupo elitista que posee un conocimiento religioso exclusivo, que es transmitido al líder del grupo a través de una revelación específica o mediante un sistema exclusivo de interpretación de ciertos libros considerados como sagrados. Además, los gnósticos establecerán una división de la sociedad entre ignorantes y conocedores. Estos últimos se dividen a su vez en dos grupos: por un lado, los que tienen un conocimiento superficial de las sagradas escrituras, por lo que realizan una exégesis literal, y por otro lado, los que poseen un conocimiento especial y profundo de los libros sagrados debido a la realización de una exégesis espiritual y alegórica²⁴.

Desde el punto de vista de los contenidos doctrinales, los investigadores consideran gnósticos a ciertos grupos religiosos de la Antigüedad que poseen un conjunto de ideas religiosas determinadas y concretas. En el coloquio de Mesina de 1966 centrado en la gnosis, el gnosticismo y sus orígenes se estableció la siguiente definición: “hay en el hombre una centella divina procedente el mundo superior, caída en este mundo sometido al destino, al nacimiento y a la muerte; esta centella debe ser despertada por la contraparte divina de su yo interior para ser, finalmente, reintegrada a su origen”²⁵.

Respecto al término gnosticismo, este fue acuñado en el siglo XVIII y ha sido utilizado para hacer referencia a los sistemas gnósticos que se desarrollaron entre el siglo I d.C. a partir

²¹ PIÑERO SÁENZ, A. (1995): “La gnosis”. En *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Ediciones Cátedra, p. 197.; SALVÁ LÓPEZ, M. (1998): “En los márgenes del Cristianismo...” *op. cit.*, p. 17.

²² PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos...* *op. cit.*, p. 35.

²³ *Idem.* Sin embargo, Francisco García Bazán considera esta afirmación es muy globalizadora y poco delimitada. GARCÍA BAZÁN, F. (2008): “Sobre el gnosticismo y los gnósticos. A cuarenta años del Congreso de Mesina”, *Gerión*, 26. 2, p. 113.

²⁴ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos...* *op. cit.* p. 36.

²⁵ Para la fuente principal a la que los diversos autores recurren y citan véase: BIANCHI, U. (1966): “Le origini dello gnosticismo”. En *Coloquio di Mesina, 13-18 aprile*. Leiden: Brill, pp. 20-21: “Lo gnosticismo delle sette del II sec. Implica una serie coerente di caratteristiche che si possono riassumere nella concezione della presenza nell'uomo di una scintilla divina, che proviene dal mondo divini, che è caduta in questo mondo sottomesso al destino, alla nascita e alla morte, e che deve essere risvegliata dalla controparte divina del suo Io interiore per essere finalmente reintegrata”. MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I*. Madrid: Editorial Gredos, p. 8.; PIÑERO SÁENZ, A. (1995): “La gnosis”. *op.cit.*, p. 198.; PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos...* *op. cit.*, p. 37.

de los textos de Pablo, y el siglo VI d.C. basándose en el *Apócrifo de Juan*, cuyo marco geográfico se extendería por Palestina, Siria, Arabia, Egipto, Italia, y la Galia²⁶. El gnosticismo va a ser duramente combatido y perseguido por los Padres de la Iglesia, judeocristianos y filósofos platónicos debido a su carácter esotérico y proselitismo activo, hasta su desaparición por asimilación en corrientes afines o extinción de sus adeptos²⁷.

Los gnósticos cristianos formaban parte de las comunidades cristianas en Alejandría, Roma, Lyon y África como atestiguan heresiólogos como Ireneo, Tertuliano y Orígenes. La teología de los gnósticos se basa en una exégesis del Antiguo y Nuevo Testamento, mientras que las cuestiones doctrinales a las que recurren son los grandes temas de la especulación teológica de los siglos II-III como la Trinidad, la creación, la divinización del hombre, la crucifixión y la Iglesia entre otros aspectos, hasta el punto de que Clemente de Alejandría comenta: “Han robado la regla de fe de la Iglesia”²⁸.

Sin embargo, la confirmación de la pertenencia del gnosticismo a la Iglesia cristiana no debe hacer olvidar la originalidad del movimiento gnóstico. Esto se debe a que el cristianismo *preniceno* es muy variado y diverso, aunque en cuestiones disciplinarias el episcopado fue imponiendo su autoridad. Es importante señalar que los gnósticos se mantuvieron muy próximos a la Gran Iglesia en teología trinitaria, mientras que mostraron diferencias en cuanto a la creación, el Antiguo Testamento, la antropología y la cristología dentro del marco de la revelación neotestamentaria. La originalidad del gnosticismo depende de dos factores: por un lado, una profundización en la exégesis del Antiguo Testamento, iniciada por la gnosis judaica, y por otro lado, una mayor apertura hacia el helenismo, concretamente hacia el platonismo. Los gnósticos no enseñaron un rechazo total del Antiguo Testamento, ya que la mayoría de noticias de los grupos gnósticos hacen referencia sobre todo al *Génesis*. En este sentido, destaca un grupo de escritos gnósticos que realizan comentarios exegéticos de los primeros capítulos del *Génesis* realizados por grupos conocidos como peratas, setianos, ofitas

²⁶ GARCÍA BAZÁN, F. (2003): *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*. Editorial Trotta: Edicions de la Universitat de Barcelona, p. 14.

²⁷ Según PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Los cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?* Madrid: Editorial Edaf. p. 115: la desaparición del gnosticismo pudo deberse a una confluencia de tres factores: a) En un principio, el neoplatonismo criticaba duramente a los gnósticos cristianos por degradar la filosofía. En tiempos de Constantino se aceptó este sistema filosófico por su cercanía al cristianismo, lo que conllevó a que el gnosticismo volviese a ser atacado al considerarse una filosofía semiplatónica degradada y pobre; b) Los sectores sociales menos cultivados se inclinaban por la claridad de la “sana y recta doctrina”, rechazando al gnosticismo por su complejidad e ideario profundamente filosófico; c) El ambiente religioso en la época de Constantino promovía la necesidad de una religión universal y única para el Imperio, por lo que el gnosticismo, limitado a una élite aristocrática espiritual, ya no tendría cabida ni aceptación en este período.

²⁸ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 35.

y naasenos, siendo estos últimos los que nos interesan en el presente trabajo. En general, los gnósticos leían en el *Génesis* la generación de las hipóstasis divinas, la degradación del *pneuma*, su inserción en el alma del hombre y la obra del demiurgo²⁹.

Los cristianos gnósticos consideraban que el análisis literal de los textos bíblicos carecía de sentido, y por este motivo desarrollaron una interpretación simbólica y alegórica de las Escrituras. Además, los gnósticos más radicales aportaron otra visión al relato del *Génesis*, presentando a la serpiente como el ser más sabio por su capacidad de persuadir a Eva y Adán para que tomaran el fruto del árbol del conocimiento, enfrentándose de esta forma a su hostil creador. En líneas generales, los cristianos gnósticos discrepaban entre ellos en muchos aspectos, pero coincidían en que la historia del *Génesis* ocultaba importantes verdades sobre la naturaleza humana, lo que les llevó a exponer diversas e ingeniosas interpretaciones³⁰. Sin embargo, el cristianismo ortodoxo denunció esta visión acusando a los gnósticos de presentar contenidos fantasiosos sobre este relato, centrando sus críticas en la negación gnóstica de la principal realidad del *Génesis*: la descripción de la humanidad creada moralmente libre y dotada de libre albedrío. Entre los siglos I-IV d.C., los cristianos consideraron que el principal mensaje del *Génesis* giraba en torno a la libertad en sus diversas formas como las obligaciones sociales y sexuales, la libertad respecto al gobierno tiránico y al destino, el dominio de uno mismo o el libre albedrío³¹.

A pesar de que los gnósticos entendían que el primer paso para convertirse en cristianos era aceptar la fe y recibir el bautismo por parte de un obispo, sus intenciones se basan en profundizar aún más. Estos cristianos se esforzaban por alcanzar un mayor nivel de conciencia espiritual, y además no eran partidarios de que les ensañasen qué debían pensar y cómo comportarse. Por tanto, su objetivo era lograr una madurez espiritual y unos mayores niveles de comprensión que denominaron “gnosis”, sin necesidad de acudir a los obispos³². Los gnósticos formaban parte de las comunidades cristianas, siendo miembros de congregaciones que contaban con clérigos y laicos, cuyo objetivo se basaba en complementar las enseñanzas y el culto de todos los cristianos, pero con unas inquietudes más profundas derivadas de su propia experiencia espiritual³³.

En estos grupos gnósticos será fundamental la filosofía platónica, que en el siglo I d.C. influyó en los sectores más evolucionados del judaísmo, dando lugar a la denominada “gnosis

²⁹ *Ibid.*, p. 37.

³⁰ PAGELS, E. (1990): *Adán, Eva y la serpiente*. Teresa Camprodón (Trad.). Barcelona: Editorial Crítica, p. 23.

³¹ *Ibid.*, p. 24.

³² *Ibid.*, p. 96.

³³ *Ibid.*, p. 97.

judaica”. La influencia del platonismo fue decisiva para la aparición de la primera teología cristiana después del paulinismo en el siglo II d.C. El platonismo cristiano tuvo dos versiones: por un lado, una más moderada representada por los apologistas y liderada por Justino, cuyo intento se basó en propagar el cristianismo en el modelo platónico pero respetando las escrituras cristianas. Por otro lado, una versión más extrema representada por los gnósticos, sobre todo los valentinianos, que a través de una exégesis alegórica adaptan el Nuevo Testamento a una estructura filosófica platónica³⁴. Por tanto, en el platonismo de los gnósticos, su fe es la de la Iglesia, mientras que su filosofía es la de Platón.

2.1. ORIGEN DEL PENSAMIENTO GNÓSTICO

El establecimiento de los orígenes del movimiento gnóstico entraña una gran complejidad, pero es posible afirmar que estos sistemas presentan conceptos visibles en otras religiones de Oriente o la cuenca Mediterránea. En lo que respecta a la cronología del gnosticismo, no es posible establecer fechas a partir de las fuentes heresiológicas o los textos de Nag Hammadi, ya que no existen alusiones temporales, ni se señalan personajes históricos o filósofos griegos contemporáneos³⁵. Sin embargo, debe tenerse en consideración que las raíces de este pensamiento pueden encontrarse en movimientos religiosos anteriores al cristianismo. Por tanto, la investigación en este aspecto ha tratado de aclarar si el gnosticismo es anterior al movimiento cristiano o adquiere forma a través del contacto con el cristianismo³⁶.

Generalmente, no podemos hablar de la gnosis como una religión independiente con unas concepciones determinadas, sino que se considera “una atmósfera o un talante espiritual que abraza ciertas ideas básicas”³⁷. Bajo esta concepción de talante espiritual es posible considerar que el gnosticismo es anterior al cristianismo, pero su desarrollo se produce paralelamente a la formación del movimiento cristiano, por lo que no es una creación cristiana. Ante esta afirmación, la conformación del pensamiento y las ideas gnósticas no pueden hallarse en un único lugar, sino que contienen elementos de diversas procedencias como las religiones indo-iránicas, un mundo judío en un ámbito helenizado, así como ciertos aspectos del mundo griego.

En primer lugar, la influencia de la religión irania resultó fundamental para conformar la base del pensamiento gnóstico. Como hipótesis se ha propuesto que las relaciones comerciales

³⁴ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 39.

³⁵ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op.cit.*, p. 95.

³⁶ PIÑERO SÁENZ, A. (1995): “La gnosis” *op. cit.*, p. 215.

³⁷ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, p. 96.

propiciaron la difusión y llegada de ideas religiosas indo-iránicas a la región mediterránea donde entraría en contacto con ciertos grupos que interiorizarían estos conceptos³⁸. Respecto a los elementos apreciables en la religiosidad iraní que se verán proyectados en el movimiento gnóstico, nos encontramos con el dualismo cósmico y religioso que establecía una división a través de la existencia de dos realidades conformadas por un mundo superior espiritual y un mundo inferior material, en el que el Zoroastrismo refleja perfectamente ese dualismo de la divinidad-mundo, luz-tinieblas y bien-mal. Por tanto, la parte inferior del hombre viene de la materia, mientras que la parte superior o espíritu procede de Dios, la cual debe intentar regresar con la divinidad para alcanzar su liberación. Esta redención del alma se produce a través del conocimiento en sí mismo, que en términos iraníes procede del término sanscrito “*jñana*” o “*gñana*”³⁹. Tal y como veremos en los rasgos gnósticos, la ignorancia del hombre de la entidad divina provoca su sumisión en el mundo material, asociado a las tinieblas. La figura del redentor, enviado por el mundo superior, presenta una importante función, ya que es el medio empleado por la Divinidad para transmitir al hombre la vida ascética que debe llevar para volver al lugar donde se encuentra el origen del alma. Un aspecto que ha generado bastante debate y que no parece quedar claro gira en torno a la figura de este redentor y si debe ser a su vez salvado, por lo que se especula si puede tratarse de una influencia de la religión iraní. En este sentido, esta religión presenta diversas figuras de salvadores que por tanto han podido influir en el judaísmo y el cristianismo. Finalmente, se ha propuesto que la concepción gnóstica de un Dios desconocido y trascendental procede del mundo iraní⁴⁰.

En segundo lugar, la influencia judía en los movimientos gnósticos se constata a través de la exégesis que realizan sobre los primeros capítulos de Antiguo Testamento, concretamente del *Génesis*, propia de individuos o grupos afines al judaísmo que desarrollan sus propias teorías sobre el origen del universo. Por otro lado, el interés de despreciar al Dios de los judíos y relacionarlo con el Demiurgo, como un ser necio, constituye una clara procedencia de los ambientes judaicos. Además, la concepción lineal de la historia propia de la gnosis cuyo fin es avanzar hacia un final desastroso planeado por la Divinidad, puede ser equiparada a la concepción de la historia representada en el Antiguo Testamento. Un último aspecto que influiría en la conformación del pensamiento gnóstico se relaciona con la apocalíptica judía en diversos temas, entre los que destacan: la separación mental entre un Dios alejado y un Principio inmediato del mundo (Logos/Sabiduría); la aceptación y

³⁸ PIÑERO SÁENZ, A. (1995): “La gnosis” *op. cit.*, p. 216; PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, p. 98.

³⁹ GARCÍA BAZÁN, F. (2003): *La gnosis eterna... op. cit.*, p. 11.

⁴⁰ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, p. 99.

desarrollo de la dualidad alma/cuerpo; el dualismo entre las dos épocas de la historia a partir del eón presente (mundo terrenal) y el eón futuro (mundo celeste que está por venir); la formación de una disciplina esotérica a partir de la cual la salvación es revelada a unos pocos; un importante interés por la cosmología unida a la trascendencia de Dios, y también la realización de una exégesis alegórica de las Escrituras sagradas que permite obtener un sentido opuesto al original⁴¹.

En tercer lugar, la pervivencia griega en el pensamiento gnóstico recibe una importante influencia del platonismo, aunque diversos estudios han concluido que ciertos pensamientos gnósticos se retrotraen a momentos anteriores a Platón. En este sentido, podemos destacar que la concepción del Demiurgo es muy primitiva, mientras que el dualismo alma-cuerpo procede del orfismo. Además, la interpretación de textos sagrados a través de una exégesis alegórica es atribuida a los griegos, permitiendo comprender el origen del mundo y del hombre a través del *Génesis*, apoyándose en la física, metafísica y antropología del *Timeo*⁴².

Por lo tanto, el gnosticismo antiguo se trataría de un movimiento exegético que surge en la periferia del judaísmo debido a la introducción de aspectos orientales y helénicos⁴³. En este sentido, el nacimiento del gnosticismo ha sido asociado a paganos no convertidos totalmente al judaísmo que acudían a la sinagoga y conocían las Escrituras sagradas, concretamente el *Génesis*.

En lo que respecta a la cronología, se ha propuesto el final de siglo I a.C. o lo inicios de nuestra era como fecha de origen del gnosticismo antiguo, tratándose de un período generalmente aceptado debido a la coincidencia temporal con la influencia del platonismo del *Timeo*. En este aspecto no existen fechas ni referencias directas, por lo que el origen de este fenómeno ha sido datado a través del carácter filosófico de los textos gnósticos en el contexto de la evolución de la filosofía griega⁴⁴. El gnosticismo cristiano de los siglos II y III se basará en las ideas del judaísmo helenizado, interpretando alegóricamente tanto el *Génesis* como los evangelios canónicos, concretamente los sinópticos. Además, el gnosticismo cristiano tendrá como referencia otro texto, el *Evangelio de Juan*, ya que fue el primero en interpretar de

⁴¹ *Ibid.*, p. 100.

⁴² *Ibid.*, p. 101. Según PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Los cristianismos derrotados...* op. cit., p. 93. Es en esta obra de Platón donde se encuentra el mito del Demiurgo, figura fundamental en el movimiento gnóstico.

⁴³ PIÑERO SÁENZ, A. (1995): "La gnosis". op. cit., p. 217. PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos...* op. cit., p. 104.

⁴⁴ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos...* op. cit., p. 105, nota 70.

forma espiritual la tradición sinóptica de Jesús⁴⁵. Ante el importante debate sobre el marco cronológico del gnosticismo se ha propuesto que se trató de la herejía por excelencia del siglo II d.C.⁴⁶

2.2. PRINCIPIOS BÁSICOS DE LA GNOSIS

En los siglos XIX y XX los investigadores desarrollaron dos métodos para definir el gnosticismo. El primero intenta determinar el origen histórico y el desarrollo genealógico del fenómeno gnóstico. El segundo se centra en establecer tipológicamente sus características esenciales, es decir, el gnosticismo se define al enumerar las características esenciales comunes a todos los sistemas gnósticos⁴⁷. Este último enfoque ha generado una gran cantidad de trabajos que presentan de forma general los principios básicos de la gnosis⁴⁸. En un intento de profundizar en estos principios básicos, es preciso destacar dos aspectos. Por un lado, la actitud gnóstica no constituye un conocimiento intelectual y superficial, sino que va más allá considerándose una “ciencia”, cuyo objeto de conocimiento es Dios y todo lo que se deriva de él. Este Dios, concebido de forma transcendental, presenta una existencia que no requiere demostración y la adquisición del conocimiento por parte de un individuo conlleva a su liberación de todo el mal y a su salvación. En este sentido, la gnosis surge en un intento de comprender la relación entre el hombre y la divinidad. Por tanto, es un comportamiento religioso que expone la sensación profunda y dolorosa debido a la separación entre el ámbito divino y humano. El gnóstico considera que todo lo que existe en el universo tiene su contrapartida en el ámbito superior de la divinidad, y esto en términos platónicos hace referencia a las formas de las entidades del mundo terrenal, consideradas un reflejo de las formas celestes que existen en el mundo superior⁴⁹.

Ante el convencimiento del gnóstico de que el mundo inferior en el que vive es un reflejo del mundo superior, las entidades y formas divinas son comparadas con elementos y realidades naturales del mundo que le rodea. Además, recurre a la mitología como elemento transmisor de las diversas ideas que superan la racionalidad⁵⁰. Por tanto, todos los sistemas

⁴⁵ PIÑERO SÁENZ, A. (1995): “La gnosis”. *op. cit.*, p. 218.; PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos...* *op. cit.*, p. 106.

⁴⁶ TEJA, R. (1990): *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*. Madrid: Ediciones Itsmo. p. 31.

⁴⁷ KING, K. (2003): *What is Gnosticism?* Cambridge, Massachusetts: The Belknap press of Harvard University Press. p. 11.

⁴⁸ Para una exposición resumida de los principios básicos véase PIÑERO SÁENZ, A. (1995): “La gnosis” *op. cit.*, pp. 201-211; SALVÁ LÓPEZ, M. (1998): “En los márgenes del Cristianismo...” *op. cit.*, pp. 19-21; PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Los cristianismos derrotados...* *op. cit.*, pp. 95-108.

⁴⁹ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos...* *op. cit.*, p. 39.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 40.

gnósticos desarrollan un mito relacionado con la divinidad y prestan especial atención al destino de su propio espíritu, ya que alcanzar su salvación es primordial. Para analizar las ideas generales del gnosticismo nos centraremos en cuatro aspectos fundamentales: teología, cosmología, antropología y soteriología. A pesar de la diversidad que pueda presentar cada sistema gnóstico, es posible identificar una serie de ideas y rasgos generales de la gnosis y el gnosticismo antiguo.

Respecto a la teología, destaca el dualismo que además se manifiesta en ámbitos como la cosmología, antropología y soteriología. La característica fundamental de este dualismo se basa en la relación de Dios con el mundo, y en consecuencia, del hombre con el mundo⁵¹. Este dualismo presenta variaciones en función de los grupos gnósticos, documentándose dos variantes principales. Por un lado, en escasos sistemas se halla desde su origen dos principios opuestos como el Bien-Mal y la Luz-Tinieblas. Por otro lado, en la mayoría de grupos sólo existe un principio denominado como Uno, Bien y Padre entre otros conceptos, que tras un complejo proceso desarrolla los principios negativos (Mal o Error), provocando el origen del Universo. Generalmente, interpretan que el mundo terrenal y el hombre se ven sometidos al dualismo Bien-Mal⁵².

Además, los gnósticos conciben la existencia de una Divinidad Suprema indefinible, que sólo puede ser caracterizado por medio de sus rasgos negativos: “no necesita de nadie; es algo más que vida; es ilimitado; inconmensurable, más infinito que la perfección”⁵³. Este Dios supremo puede estar acompañado de su cónyuge, por lo que destaca la aparición de divinidades femeninas en los primeros principios de los gnósticos, siendo interpretado como vestigios de religiones politeístas que han sufrido un proceso de purificación e intelectualización⁵⁴. Por otro lado, la divinidad en un intento de proyectarse hacia el exterior es capaz de “generar”, “emitir” o “emanar” una serie de entidades divinas, constituyendo el denominado Pleroma o plenitud de la Divinidad. Este término proviene del griego *pleróo*, que significa “lo que completa o llena”⁵⁵. En la formación del Pleroma es preciso diferenciar dos

⁵¹ HANS, J. (2003): *La religión gnóstica...* op. cit., p. 76.

⁵² PIÑERO SÁENZ, A. (1995): “La gnosis” op. cit., p. 201.; PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos...* op. cit., p. 41.

⁵³ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos...* op. cit., p. 42.

⁵⁴ PIÑERO SÁENZ, A. (1995): “La gnosis” op. cit., p. 201.

⁵⁵ Los gnósticos conciben el Pleroma como la totalidad, plenitud o perfección de la divinidad. PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos...* op. cit., p. 43, nota 11.

momentos: en primera instancia, el Pleroma de los eones es formado en cuanto a su sustancia o ser, mientras que posteriormente es formado en función de la gnosis o conocimiento⁵⁶.

En cuanto a la cosmología, la explicación de los sistemas gnósticos sobre la realidad terrenal y celeste presenta una gran influencia de la concepción naturalista del platonismo⁵⁷. En este aspecto, los primeros principios están orientados a explicar el origen del cosmos y del mal. Todos los sistemas gnósticos relacionan el origen del cosmos, la materia y el mal con un proceso de degradación dentro de la divinidad que conlleva al surgimiento del universo a través de un proceso mítico que varía en función del sistema⁵⁸. Los grupos gnósticos conciben un Dios inferior perteneciente al mundo físico que es denominado de diversas formas: Demiurgo, Arconte e Ialdabaoth/Ialtabaot, constituyendo el nexo entre los seres de materia inteligible y la materia corporal. Además, en los sistemas gnósticos el Demiurgo es presentado de diversas formas, ya que en ocasiones es representado como un ser malo y perverso, mientras que otras veces aparece como un ser orgulloso y necio. Este Demiurgo es asociado a Yahvé, el Dios del Antiguo Testamento, considerado por los judíos erróneamente como el Dios supremo por haber creado el cosmos, y por considerarse a sí mismo de forma necia como la Divinidad superior⁵⁹.

Además, el Demiurgo genera una serie de ángeles auxiliares, también denominados arcontes inferiores, para la obra de la creación siguiendo dos modelos: el planetario y el zodiacal. Según el primer modelo existen siete arcontes en relación a los círculos planetarios, mientras que en otros grupos gnósticos el Demiurgo constituye el principal arconte, por lo que recibe la denominación de Hebdómada. Por otra parte, el modelo zodiacal es conformado por doce arcontes. Sin embargo, también existe el denominado modelo mixto que combina el planetario y zodiacal, pero que es interpretado de forma errónea ya que el zodíaco es la división del círculo planetario del sol, imprecisión que se debe a que la fuente de los gnósticos no es la astronomía, sino la magia astrológica⁶⁰.

Respecto a la antropología gnóstica, la creación del ser humano es realizada por el Demiurgo, ayudado por los diversos auxiliares encargados de las esferas planetarias. En la mayoría de sistemas gnósticos la creación del hombre se produce a través del Transcendente, que envía la imagen del Hombre celeste al Demiurgo o los arcontes. Además, los gnósticos diferencian tres tipos de hombre: el espiritual, el psíquico y el material o terrenal. En este

⁵⁶ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... loc. cit.*, p. 43.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁵⁸ PIÑERO SÁENZ, A. (1995): "La gnosis" *op. cit.*, p. 204.

⁵⁹ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, p. 67.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 68.

sentido, es necesario destacar la importancia antropológica gnóstica debido a su proyección social, reflejada en tres grupos: paganos, judíos y cristianos. En esta división los paganos eran los materiales, mientras que los judíos y cristianos considerados “comunes” o “vulgares” eran los psíquicos. Finalmente, los gnósticos eran los espirituales, que se oponían a los cristianos corrientes⁶¹.

Otro aspecto de la doctrina gnóstica se orienta, en última instancia, a la salvación o soteriología, cuyo fin se centra en la liberación del espíritu de la materia. En este sentido, el gnóstico puede adoptar dos posturas: por un lado, desarrollar una vida ascética y de renuncia de todo lo material, y por otro lado, puede considerar que su espíritu no se ve afectado por la materia y llevar por tanto una vida mundana sin ningún tipo de renuncia. En los sistemas gnósticos predominaba la primera postura, un ascetismo encratita que propugnaba una renuncia del mundo y que condenaba el matrimonio, la sexualidad y la procreación. Sin embargo, es preciso comentar que la postura libertina fue muy escasa entre los gnósticos, siendo criticada de forma exagerada por los heresiólogos, aunque es posible interpretar que el modo de vida libertino tuvo escaso desarrollo, ya que de lo contrario los Padres de la Iglesia habrían escrito más sobre este aspecto en sus obras antiheréticas⁶².

La división de la sociedad en tres grupos (paganos, judíos y cristianos) presenta una gran importancia para el episodio de la llegada del Salvador. En este sentido, es posible apreciar diferencias en cuanto al modo de salvación de cada clase de hombre. Los pertenecientes al grupo material, los paganos (hílicos), no tienen la posibilidad de alcanzar la salvación. La segunda clase de hombres, cristianos comunes y judíos (psíquicos), pueden alcanzar una salvación intermedia si llevan una vida de rectitud y prestan atención a los preceptos del Salvador, por lo que tras su muerte se producirá la separación entre la materia y el alma, ascendiendo esta última a la denominada Ogdóada inferior o cielo de estrellas fijas. En el tercer grupo se encuadran los gnósticos o *pneumáticos* (espirituales), los únicos capaces de alcanzar la salvación completa con el requisito de ser conscientes de que poseen la chispa o centella divina, es decir, que hayan recibido la gnosis. Como ocurre con los cristianos comunes, el cuerpo de los gnósticos se quedará en el mundo terrenal junto a la materia y

⁶¹ El ser humano completo consta de tres partes: la material que corresponde con el cuerpo; la anímica que es responsable de las funciones vitales; y la espiritual cuyo origen es divino. Además, existe una compleja distinción que no se limita al cuerpo y alma, sino también se diferencia un alma superior que constituye el espíritu y por tanto el objeto de salvación y el alma inferior que alcanza una salvación intermedia. *Ibid.*, p. 79.

⁶² *Ibid.*, p. 85.

ascenderá el alma. Sin embargo, el espíritu de los gnósticos continuará ascendiendo hacia el Pleroma y uniéndose a su espíritu gemelo⁶³.

Finalmente, un elemento destacable de la escatología gnóstica es el ascenso del espíritu tras la muerte, que es concebido como un viaje que se produce a través de las esferas planetarias. En el tránsito hacia el Pleroma, el alma del gnóstico debe enfrentarse a los arcontes que defienden las puertas del ascenso por medio de una serie de frases o contraseñas que los miembros del grupo ya le han comunicado con anterioridad⁶⁴. En cuanto a la resurrección, no es concebida entre los gnósticos debido a que el cuerpo material no es capaz ni apto para resucitar, siendo el espíritu inmortal. Sin embargo, ciertos gnósticos aceptan una especie de resurrección del cuerpo para mantenerse afines a la doctrina cristiana. La única “resurrección” posible es la del *pneumático* que consta de dos partes. En la primera, el espíritu recibe la iluminación divina e inicia un proceso de liberación de su cuerpo material, mientras que en la segunda, el espíritu alcanza el Pleroma y se une a su contrapartida celeste⁶⁵. Otro aspecto es el final del mundo gnóstico, caracterizado porque el universo y el mundo material no tienen ningún futuro, y además sigue el modelo apocalíptico judío, basado en una historia lineal. Este final se va acercando progresivamente hasta que un determinado número de espíritus gnósticos alcanzan el Pleroma, y cuando este proceso se completa la materia es destruida, retrocediéndose a un estado del Pleroma anterior a la creación⁶⁶.

2.3. COMUNIDADES Y PRÁCTICAS GNÓSTICAS

La reconstrucción social de los grupos gnósticos es complicada ya que la mayoría de fuentes se centran en cuestiones ideológicas, mientras que la información sobre los aspectos sociales es escasa. Generalmente, un grupo gnóstico empieza por medio de una revelación o aparición divina a una personalidad religiosa destacada que transmite su conocimiento a sus seguidores. En las comunidades suele existir una división entre conocimientos exotéricos (externos) y los esotéricos (internos). Además, el conjunto de gnósticos cristianos aceptan la existencia de una Iglesia común, oficial y se consideran un grupo distinguido y en una posición superior dentro de la Gran Iglesia⁶⁷. También se documenta la existencia de dos tipos

⁶³ *Ibid.*, p. 84.

⁶⁴ Este proceso se considera un “conocimiento del camino” que hace referencia al viaje que debe seguir el alma para salir del mundo material y que requiere del aprendizaje sacramental y mágico, además de los nombres secretos de los arcontes y las contraseñas para garantizar el ascenso. HANS, J. (2003): *La religión gnóstica... op. cit.*, p. 79.

⁶⁵ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, p. 88.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁷ PIÑERO SÁENZ, A. (1995): “La gnosis” *op. cit.*, p. 212.; PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, p. 90.

de gnósticos: por un lado, los principiantes que aún no han sido totalmente iluminados, y por otro lado, los perfectos que son considerados los verdaderos gnósticos. En cuanto a la figura de la mujer, generalmente es asociada por los gnósticos con la imperfección y el ser más material que existe. A pesar de esto, podían ocupar un lugar destacado en los grupos gnósticos con puestos como maestras, profetisas y misioneras, además de participar de forma activa en ritos como el bautismo y la eucaristía, así como en las prácticas mágicas, concretamente en los exorcismos⁶⁸.

Respecto a las prácticas comunitarias gnósticas, existen diversas ceremonias o ritos similares a las cristianas. Es importante destacar que generalmente estas prácticas eran realizadas por todos los sistemas gnósticos, aunque hay que tener en cuenta la diversidad doctrinales, por lo que cada grupo presentará elementos característicos, lo que nos permitirá acercarnos a las relaciones internas entre gnósticos.

En este sentido, es preciso comenzar aclarando que el concepto de sacramento no debía existir en un sistema gnóstico en sentido estricto, sin embargo, estas prácticas rituales desempeñan un papel fundamental ya que contribuyen y garantizan el ascenso del espíritu al Pleroma. La primera de estas ceremonias es el bautismo, que presenta una diversidad de interpretaciones y fines, aunque de forma general, con este acto el espíritu era liberado y defendido de los demonios, siendo también concebido como una marca de elección en el momento de presentarse ante Dios. En otros casos, el bautismo es interpretado simplemente como un símbolo de admisión en la comunidad⁶⁹.

Por otro lado, una práctica fundamental consistía en la realización de reuniones secretas con el objetivo de transmitir al iniciado la forma de alcanzar el Pleroma, momento en el que le comunicaban los diversos nombres de los arcontes y las fórmulas o contraseñas que debían recitar para continuar el ascenso de su espíritu⁷⁰. También se ha documentado el denominado beso o abrazo cultural, utilizado en las reuniones para expresar fraternidad. En cuanto a la unción, constituía una ceremonia importante entre los gnósticos y era realizado en diversas partes del cuerpo, aunque principalmente en la cabeza, cuyo objetivo era proteger de los demonios y también para el alivio de las enfermedades del alma y del cuerpo, pero sobre todo

⁶⁸ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, p. 91.

⁶⁹ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... loc. cit.*, p. 91. Según BRAKKE, D. (2012): *The Gnostics. Myth, Ritual and Diversity in Early Christianity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 77: El bautismo parece haber constituido el rito central de los gnósticos, sugiriéndose la posibilidad de que fuese bautizado en más de una ocasión no sólo como una ceremonia de iniciación, sino como un medio de obtención de un conocimiento cada vez mayor.

⁷⁰ Las referencias a sellos, lavado y limpieza siguieron que el bautismo facilita el ascenso. BRAKKE, D. (2012): *The Gnostics... op. cit.*, p. 82.

era un símbolo de redención y el don de la inmortalidad. A través de esta práctica, el gnóstico se relacionaba con el ungido por excelencia, Cristo. Además, entre los gnósticos se desarrollaba otro ritual denominado como el “sello”, que solía consistir en marcar una zona determinada del cuerpo de sus fieles⁷¹.

Otra práctica realizada por los gnósticos fue la eucaristía, tratándose de un rito similar al cristiano pero con un mayor grado de espiritualidad y simbolismo. Además, debido al importante componente ascético de los sistemas gnósticos en lugar de vino se empleaba agua⁷². Finalmente, desarrollan el rito de la cámara nupcial que consistía en la introducción del iniciado en un aposento donde tenía lugar la unión mística del espíritu del gnóstico con su contrapartida o gemelo celeste que se encuentra en el Pleroma. Esta ceremonia no contemplaba ningún tipo de acto sexual entre dos creyentes, sino que se trataba de un acontecimiento puramente espiritual⁷³.

2.4. CONTEXTO EN EL QUE SURGE EL GNOSTICISMO

En los dos primeros siglos de nuestra era, el cristianismo se enfrentó a diversas dificultades tanto externas como internas para institucionalizarse como religión universal. Paralelamente al desarrollo del fenómeno herético, el cristianismo también tuvo que hacer frente a sus detractores externos, principalmente paganos, que atacaban constantemente a la nueva religión. Este hecho generó el surgimiento de una serie de pensadores cristianos, denominados apologetas, que reflexionan sobre la fe, combaten a sus enemigos y proponen la compatibilidad del cristianismo con la sociedad grecorromana⁷⁴. La idea de presentar el cristianismo como una “verdadera filosofía” contribuía a su debilidad contra los ataques de escuelas filosóficas y la aparición de doctrinas helénicas y orientales como la gnosis⁷⁵.

El contexto de multiplicidad religiosa que existía en el siglo II y la inexistencia de una delimitación entre ortodoxia y heterodoxia propiciaron el desarrollo de corrientes que fueron señaladas y denunciadas como heréticas por las iglesias de origen apostólico. La presencia de figuras y líderes religiosos como Marción y Simón el Mago ponen de manifiesto la pluralidad

⁷¹ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, p. 92.

⁷² PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, p. 93. Los gnósticos parecen diferir respecto al cristianismo, ya que la ceremonia no conmemora la muerte de Jesús. En ciertos textos como el *Evangelio de Judas*, la eucaristía está destinada a ofrecer alabanzas a Ialdabaoth. BRAKKE, D. (2012): *The Gnostics... op. cit.*, p. 77.

⁷³ PIÑERO SÁENZ, A. (1995): “La gnosis” *op. cit.*, p. 215; PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... loc. cit.*, p. 93.

⁷⁴ TEJA, R. (1990): *El cristianismo primitivo... op. cit.*, p. 32.

⁷⁵ ESTRADA, J. (2003): “Las primeras comunidades cristianas”. En: Manuel Sotomayor Muro, José Fernández Ubiña (Coord.). *Historia del Cristianismo: el mundo antiguo*. Vol. I. Universidad de Granada: Editorial Trotta, p. 152.

y diversidad cristiana, la ambigüedad a la hora de establecer límites entre ortodoxia y heterodoxia, y el carácter sincretista y helenista del cristianismo primitivo⁷⁶. Por tanto, nos encontramos en un período espiritual y religiosamente convulso en el que el gnosticismo va a influir de forma crucial en el desarrollo del cristianismo posterior⁷⁷.

Los grupos gnósticos consideraban que eran los auténticos portadores de las enseñanzas que Cristo había difundido a sus discípulos, constituyendo de esta forma la verdadera Iglesia. En líneas generales, el gnosticismo fue un movimiento fundamental para la conformación de la Gran Iglesia, ya que sus ideas innovadoras repercutieron en las comunidades cristianas de los siglos II y III, obligando a los miembros eclesiásticos a definir aspectos como la ortodoxia doctrinal, la virtualidad salvífica de los sacramentos y la legitimación apostólica de la autoridad. Por tanto, se ha propuesto que el triunfo del gnosticismo habría conllevado a la fragmentación del cristianismo en diversos grupos como escuelas teosóficas, aristocráticas y elitistas. Sin embargo, si el gnosticismo no se hubiese desarrollado, el proceso de conformación del cristianismo habría entrañado una mayor complejidad, por lo que difícilmente habría dejado de ser una secta judía y mesiánica⁷⁸.

3. FUENTES HERESIOLOGICAS

El objetivo que presentan estas obras es instruir al lector para identificar las herejías y defenderse de los herejes. Además, la heresiología es un género paralelo a la apología, con la que guarda también un fin similar, ya que los tratados heresiológicos están destinados a presentar una defensa contra los enemigos internos del cristianismo, mientras que las obras apologéticas están dirigidas hacia los enemigos externos, en este caso los paganos. Una característica de este género es el reducido número de textos originales conservados, por lo que la información que se posee actualmente se debe a obras realizadas por los autores eclesiásticos que se dedicaron a comentarlas o añadir más herejías mediante la elaboración de listas.

Las herejías se caracterizan por una gran variedad, centradas en cuestiones cristológicas, trinitarias y escatológicas entre otras. Estas aumentan en número progresivamente, mientras

⁷⁶ *Ibid.*, p. 153.

⁷⁷ En esta etapa de crisis espiritual abundaban los movimientos escatológicos, es decir, orientados hacia la salvación, y el gnosticismo constituía la vertiente más extrema. En términos espirituales, el contexto religioso de este período se caracteriza por constituir una religión salvífica, dualista y trascendente. HANS, J. (2003): *La religión gnóstica... op. cit.*, p. 66.

⁷⁸ FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (2003): "El cristianismo greco-romano". En: Manuel Sotomayor Muro, José Fernández Ubiña (Coord.). *Historia del Cristianismo: el mundo antiguo*. Vol. I. Universidad de Granada: Editorial Trotta, p. 238.

que el hereje muestra un perfil común con unas características unificadoras y una esencia intemporal⁷⁹. El surgimiento de la heresiología se produce en el siglo II debido al distanciamiento con la corriente judía y el comienzo de la reflexión teológica como respuesta al gnosticismo. A pesar de la decadencia de este género, ligado a la crisis de los sistemas gnósticos, se observa una reavivación a finales del siglo IV y comienzos del V debido a los enfrentamientos dentro de la Iglesia. Aunque las obras heresiológicas se proyectan hasta avanzada la Edad Media, se puede establecer que tras el Concilio de Calcedonia (451) las herejías quedan catalogadas y la originalidad del género agotada⁸⁰.

Los tratados de herejías presentan generalmente el mismo patrón de refutación: en primer lugar, mencionan la herejía por el nombre del fundador, posteriormente se expone el contenido y finalmente es refutada. Los heresiólogos parten de la misma base, la oposición entre la verdad y el error. Para ellos sólo existe una verdadera fe y por tanto una verdad original que la Iglesia ha recibido de los Apóstoles. En el siglo II, los cristianos adaptaron el término griego “*haíresis*”⁸¹ para vincular los movimientos heréticos a las escuelas filosóficas al considerar que las herejías constituían una variante de la filosofía. Además, los sistemas filosóficos paganos proporcionaron a los herejes rasgos como la magia, astrología y los números. La importancia de la herejía se aprecia en su contribución al debate doctrinal, la formación de la ortodoxia y el fortalecimiento de la Gran Iglesia⁸².

Desde el origen de la religión cristiana, los principales líderes se preocuparon por mantener un pensamiento doctrinal igualitario, además de censurar la heterodoxia a través de la tradición apostólica. Para ello emplearon la literatura con el objetivo de refutar los errores teológicos de aquellos considerados herejes. Para el estudio del género heresiológico se ha propuesto el establecimiento de dos fases, en las que además se pueden encontrar diversas diferencias. Por un lado, la denominada “primera generación” (ss. I-III d.C.) que encuadra las obras de autores como Justino, Ireneo de Lyon, Tertuliano, Pseudo-Tertuliano y la *Refutatio*

⁷⁹ MARCOS SÁNCHEZ, M. (2006): “Definiendo al hereje en el cristianismo antiguo: los tratados *De haeresibus*”. En *Minorías y sectas en el mundo romano*. Actas del III Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos. Gonzalo Bravo, Raúl González Salinero (coord.). Madrid: Signifer Libros, p. 162.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 168.

⁸¹ El término “*haíresis*” que originalmente significaba “elección” era utilizado sin connotaciones negativas en el siglo I para hacer referencia a una escuela filosófica con sus ideas sobre el universo, el hombre o la sociedad. En el mundo judío, era utilizado para mencionar un a “partido” o la denominación de un grupo religioso. Por tanto, en este primer período el término no debería ser entendido como “herejía” tal y como lo concebimos en la actualidad. Tras la muerte de los apóstoles el concepto de “herejía” adquirirá progresivamente el sentido actual: “desviación doctrinal del pensamiento mayoritario de la Iglesia”. PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Los cristianismos derrotados... op. cit.*, pp. 26-27.

⁸² MARCOS SÁNCHEZ, M. (2006): “Definiendo al hereje...” *op. cit.* p. 167.

entre otras. Por otro lado, la “segunda generación” (ss. IV-V d.C.), momento en el que destacan autores como Epifanio de Salamina, Filastrio de Brescia y Agustín de Hipona⁸³. En este último período, la creación de obras heresiológicas obedece a dos objetivos fundamentales, ya que pretenden crear manuales de referencia con una finalidad didáctica para instruir al cristiano, y también para alejarse de la cultura pagana. Otro aspecto que diferencia a los autores de este último momento respecto a los primeros es la limitación y brevedad a la hora de exponer las herejías. Por este motivo, las obras de los autores eclesiásticos de los siglos IV-V presentan un extenso número de herejías que generalmente son descritas de forma breve, a excepción de Epifanio. Mientras que los heresiólogos de la primera generación elaboran tratados de mayor extensión, pero tratan una menor cantidad de herejías⁸⁴.

El hereje es considerado un cristiano ortodoxo que se distancia de la verdadera fe y se somete a la acción del demonio. Esta visión es la que ha mantenido el cristianismo dominante e institucionalizado en la Gran Iglesia desde la Antigüedad hasta las primeras décadas del siglo XX, momento en el que Walter Bauer ofreció un enfoque alternativo y revolucionario proponiendo que la ortodoxia surge a través del proceso de definición del movimiento herético y no a la inversa⁸⁵. Para el surgimiento de la herejía se ha propuesto que su origen se debe al odio a la verdad de la regla de fe, distinguiéndose dos formas. Por un lado, debido a un juicio falso o insistencia en un error sobre una verdad de la regla de fe. Por otro lado, por un cisma envejecido ya que toda ruptura implica una oposición y si es duradera termina en herejía⁸⁶.

3.1. FUENTES PARA EL ESTUDIO DEL Gnosticismo

Acerca de las fuentes para conocer los movimientos gnósticos es preciso comentar los diversos problemas que existen. Por un lado, los textos originales en lengua griega del siglo II han desaparecido casi en su totalidad, por lo que sólo existen fragmentos y alusiones en las obras de los autores que los intentaron refutar. Sin embargo, ciertos textos gnósticos han

⁸³ SETIEN GARCÍA, C. (2017): “Herejes en el Antiguo Testamento...” *op. cit.*, p. 158.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁸⁵ MARCOS SÁNCHEZ, M. (2009): “Qué es un hereje: herejes en la historia”. *Herejes en la Historia*. Madrid: Editorial Trotta, p. 13.

⁸⁶ CALVO MADRID, T., OZAETA LEÓN, J. M^a. (1990): *Obras completas de San Agustín.... pp. cit.*, p. 14. En este sentido, es preciso definir el término “cisma”, ya que su significado difiere del concepto de herejía. En un primer momento fue utilizado para designar la ruptura dentro de una iglesia local en relación con su obispo. A partir de Ireneo de Lyon y Cipriano de Cartago se entiende ya como una escisión de la Iglesia universal en relación con la Iglesia de Roma, que es cabeza de todas las iglesias. *Ibid.*, p. 11. Para el término “herejía” véase p. 23, nota 81.

llegado a la actualidad a través de traducciones coptas (ss. V-VI) y armenias. Ante esta situación, el estudio del gnosticismo del siglo II se basa en fuentes dispersas y de diverso valor⁸⁷. En este sentido, para el estudio de los movimientos gnósticos las fuentes constituyen el único medio para su comprensión, diferenciándose entre fuentes directas e indirectas. Por tanto, el investigador debe realizar un análisis crítico y comparativo de ambas fuentes para documentar el gnosticismo.

3.1.1. Fuentes directas

Se trata de aquellos textos o fragmentos de contenido gnóstico que han llegado a la actualidad de diversas formas. Un primer ejemplo lo constituyen los fragmentos de autores o maestros gnósticos como Basílides y Valentín entre otros, que habían sido reproducidos por los heresiólogos. También pueden ser consideradas como fuentes directas algunos documentos como himnos gnósticos, entre los cuales destacan las *Odas de Salomón* y ciertos fragmentos de los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, concretamente los de Juan, Tomás y Pedro⁸⁸. Sin embargo, los documentos gnósticos de mayor relevancia se conservan a través de colecciones. En este sentido, existen ciertos códices como el de Askew, Bruce y el Códice de Berlín 8502 que incluyen tratados gnósticos como *Pistis Sophia*, cuyo original griego es del siglo III, y el *Libro de Jeú*, datado en los siglos V-VI⁸⁹.

En este sentido, un acontecimiento de suma importancia para el estudio del gnosticismo fue el descubrimiento en 1945 de la colección más importante de textos gnósticos, hallada en Nag Hammadi (Egipto), que constituye la principal fuente directa hasta el momento. Se trata de un conjunto de trece volúmenes redactados en diversos dialectos coptos y numerosas manos, cuya traducción ha sido datada entre el 330-340 d.C., a partir de las cartas y contratos empleados para realizar las cuaderñas⁹⁰. A partir de estos descubrimientos se ha propuesto que los grupos instalados en esta zona egipcia desarrollaron una intensa vida religiosa basada en las ideas doctrinales que contienen los textos de Nag Hammadi, asociándose a cristianos gnósticos, grupos de eremitas ascetas e incluso encratitas. En un intento de reconstruir la situación de esta región egipcia en el siglo IV, la preocupación ante la difusión de obras heréticas en Egipto se constata a través de la publicación por parte de Atanasio de Alejandría de la 39ª *Carta festal*. En este sentido, se ha establecido a partir de las *Vidas de Pacomio* y *Antonio* la existencia de diversos textos heréticos que circulaban por los monasterios, además

⁸⁷ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 10.

⁸⁸ PIÑERO SÁENZ, A. (1995): “La gnosis” *op. cit.*, p. 198; PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, p. 38.

⁸⁹ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 11.

⁹⁰ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, p. 28.

de señalar la presencia de “filósofos” cristianos que se interesaban por una compleja interpretación de las Escrituras⁹¹. El descubrimiento de estos textos gnósticos constituye un considerable aumento de escritos originales, que en líneas generales aportan información que los investigadores ya conocían a través de las escasas obras de los heresiólogos.

3.1.2. Fuentes indirectas

Uno de los principales recursos para conocer los movimientos heréticos son las fuentes indirectas, que comprenden los diversos escritos realizados por los heresiólogos cristianos en los cuales describen el contenido de los sistemas gnósticos para luego refutarlos y combatirlos⁹². Hasta el siglo XIX estos documentos constituyeron la única fuente de información sobre el gnosticismo, ya que la labor de los heresiólogos unido al triunfo de la Iglesia propició la desaparición de los originales gnósticos⁹³. Estos textos constituyen un recurso primordial para conocer el gnosticismo, aunque sus noticias deben ser analizadas de forma crítica y contrastadas con las fuentes directas. Además, es necesario tener en cuenta que el gnosticismo que presentan los heresiólogos se trata de la vertiente especulativa y esotérica⁹⁴. Entre las fuentes indirectas del gnosticismo, las obras de Ireneo de Lyon e Hipólito de Roma son las más importantes. Sin embargo, no son las únicas, ya que hasta el siglo V muchos autores eclesiásticos se interesaron en el gnosticismo cristiano del siglo II como fue el caso de Epifanio de Salamina, Filastrio de Brescia o Agustín de Hipona. En líneas generales, es importante destacar la labor contra el fenómeno gnóstico por parte de los heresiólogos:

“Los autores eclesiásticos de los siglos II y III –que además de proponer sus legítimas ideas sobre el cristianismo las afianzaron construyendo el género teológico y literario de la heresiología para combatir con eficacia a los gnósticos, en una historia intelectual que sin confusiones encabeza Justino de Roma y que es notoriamente seguida por Ireneo de Lyon, Hipólito de Roma, Clemente y Orígenes de Alejandría, y Epifanio de Salamina- que identifican como padre de la herejía gnóstica a Simón el Mago”⁹⁵.

A continuación, presentaré cronológicamente a los diversos heresiólogos que además de tratar el gnosticismo, constituyen las únicas fuentes para conocer a los grupos gnósticos ofitas y naasenos:

⁹¹ *Ibid.*, p. 31.

⁹² PIÑERO SÁENZ, A. (1995): “La gnosis” *op. cit.*, p. 198.; PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos...* *op. cit.*, p. 38.

⁹³ HANS, J. (2003): *La religión gnóstica...* *op. cit.*, p. 71.

⁹⁴ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 33.

⁹⁵ GARCÍA BAZÁN, F. (2003): *La gnosis eterna...* *op. cit.*, p. 47.

3.1.2.1. Ireneo de Lyon

La principal obra de Ireneo, *Examen y refutación de la supuesta gnosis* o también conocida como *Adversus Haereses* fue realizada en torno al año 180. Esta obra consta de cinco libros y constituye el documento heresiológico más antiguo que se conserva. El objetivo de Ireneo consiste en proporcionar de forma simple a los fieles cristianos una guía para identificar a los herejes gnósticos. Además, su obra es la principal referencia para los heresiólogos posteriores como Hipólito, Tertuliano y Epifanio entre otros, quienes se basarán en su obra para construir sus tratados anti-heréticos. El contenido de su obra se resume en la siguiente división: en el libro I, Ireneo se centra en analizar y describir el movimiento gnóstico. En el libro II se dedica a combatir las principales ideas de dos grupos gnósticos, los valentinianos y marcionitas. El libro III contiene su concepción cristológica. En el libro IV realiza una interpretación del Antiguo y Nuevo Testamento. Finalmente, en el libro V aborda la cuestión de la resurrección de la carne, negada tajantemente por los gnósticos⁹⁶.

Respecto al texto, el original griego se conserva en diversos fragmentos utilizados por Hipólito, Eusebio y Epifanio entre otros, mientras que la versión latina se conserva íntegramente siendo fechada en torno al 422⁹⁷. Para la composición de *Adversus Haereses*, Ireneo emplea fuentes directas basadas en sus propios contactos con los gnósticos, como los valentinianos. También tuvo a su disposición textos heréticos que comenta en su obra como ciertos tratados de los discípulos de Valentín, además de diversos escritos de Marción y un texto barbelognóstico. En cuanto a las fuentes indirectas, se desconoce si Ireneo utilizó otras obras heresiológicas para documentarse, sin embargo, parece ser que conocía y podría haber utilizado el *Syntagma* de Justino⁹⁸.

Las aportaciones ofitas realizadas por este autor son fundamentales para conocer las enseñanzas de este grupo gnóstico. Sin embargo, es preciso mencionar que expone dos noticias que pueden ser relacionadas con los ofitas. En primer lugar, presenta el relato sobre un grupo que denomina “otros” (*Adv. Haer.* I 30, 1-14). Sin embargo, la confusión es originada por los heresiólogos posteriores que atribuyen el discurso a los ofitas, como es el caso de Teodoreto, obispo de Ciro, que comenta: “Los setianos, llamados también ofianos u ofitas”, confundiendo tres grupos distintos⁹⁹. Estos gnósticos descritos por Ireneo no pueden ser considerados ofitas, ya que identifican la serpiente con el diablo. La mayor parte del texto

⁹⁶ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 79.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 80.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 230, nota 369.

de Ireneo se basa en una interpretación alegórica de los primeros capítulos del *Génesis*. En esta visión, el Demiurgo Ialdabaoth es asociado al Dios del Antiguo Testamento y es presentado como Dios inferior, aunque no con connotaciones negativas¹⁰⁰. Además, esta noticia guarda diversos paralelismos con ciertos textos de Nag Hammadi como *Hipóstasis de los arcontes* y el *Apócrifo de Juan*¹⁰¹. En segundo lugar, Ireneo presenta brevemente al que podríamos considerar como el verdadero grupo gnóstico de los ofitas (*Adv. Haer.* I 15).

3.1.2.2. Orígenes de Alejandría

Este autor rebate los comentarios del pagano Celso, que en su constante labor de atacar al cristianismo presenta en su obra *Discurso verídico contra los cristianos* (ca. 178 d.C.), un gráfico utilizado, según él, por una secta cristiana. Celso utiliza como argumento que los miembros de este grupo condenaban y concebían de forma negativa al creador por maldecir a la serpiente, ya que esta fue quien introdujo el conocimiento del bien y del mal a los primeros humanos¹⁰². Además, compara este rito con los misterios de Mitra donde, según él, se asumió el viaje de siete almas a través de las siete puertas planetarias. El objetivo de Celso era mostrar que los cristianos, al hablar del viaje del alma a través de siete cielos, plagiaron los misterios de Mitra, que a su vez reflejan la doctrina de Platón¹⁰³. Sin embargo, la obra de Celso se conserva a través del tratado de Orígenes, quien en una labor apologética y heresiológica se encarga de aportar fragmentos y refutarlos. En este sentido, en el *Contra Celso* (248 d.C.) presenta el supuesto diagrama además de negar la pertenencia de este grupo al cristianismo como había argumentado Celso, atribuyéndolo al sistema gnóstico de los ofitas. En líneas generales, el gráfico consistía en un mapa de las regiones celestes y supracelestales en forma de círculos, que aparentemente iban acompañados de descripciones de las formas y los nombres de los animales que custodiaban las puertas, cuya finalidad era un uso ritual, y se suponía que estaba destinado a promover el viaje seguro del alma. Otro aspecto importante que Orígenes aporta son las contraseñas o frases que los ofitas debían recitar para atravesar las puertas gobernadas por los arcontes. La información proporcionada por Celso induce a pensar que los usuarios del diagrama ofita habrían practicado un rito de unción llamado "sello", y memorizarían las contraseñas para garantizar un ascenso exitoso post-mortem a través de las puertas de los arcontes. Sin embargo, parece ser un aspecto cuestionable y bastante debatido entre los investigadores, ya que el texto de Orígenes presenta

¹⁰⁰ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 45.

¹⁰¹ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered... op. cit.*, p. 1.

¹⁰² *Ibid.*, p. 61.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 234.

ciertas anomalías induciendo a pensar que no se trata de un ascenso del alma, sino el descenso del Salvador¹⁰⁴.

3.1.2.3. *Pseudo-Tertuliano*

La obra *Adversus omnes haereses* (ca. 220 d.C.) atribuida a Pseudo-Tertuliano se conserva como un apéndice del libro de Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*. Los datos sobre su confección son escasos, aunque se ha propuesto la posibilidad de que el autor utilizase como fuente el *Syntagma* perdido de Hipólito como ocurre con autores posteriores como Epifanio y Filastrio, ya que la exposición de las sectas presenta el mismo orden¹⁰⁵.

En esta obra, la información que ofrece sobre los ofitas es escasa, ya que se trata de un fragmento breve y que básicamente presenta la misma historia que Ireneo de Lyon. Sin embargo, existen algunas diferencias como la información sobre el supuesto culto a la serpiente, comentando que bendecía la eucaristía de los ofitas, dato que no se encuentra en Ireneo. Además, afirma que los ofitas veneran y magnifican a la serpiente llegando incluso a preferirla antes que a Cristo, comparándola además con el poder sagrado de la serpiente de bronce de Moisés¹⁰⁶.

3.1.2.4. *Refutatio omnes haereses*

Para documentar los primeros movimientos gnósticos cristianos, Hipólito desempeña un papel fundamental, aunque su trabajo debe ser sometido a un profundo análisis crítico. Este autor redactó el tratado *Contra todas las herejías*, también conocido como *Syntagma*. A pesar de la desaparición del texto, su contenido original es reconocible a través de las obras del Pseudo-Tertuliano, Epifanio y Filastrio. Por otro lado, a Hipólito le fue atribuida la *Refutatio*, también conocida como *Élenchos* y *Philosophouména* (ca. 235 d.C), compuesta por diez libros en los que se describe una gran cantidad de doctrinas sostenidas por personas o grupos que considera inaceptables, relacionándolas con tradiciones filosóficas pre-cristianas. Además, con la elaboración de esta obra el autor pretende presentar textos gnósticos desconocidos hasta la fecha, aportando sus orígenes esotéricos¹⁰⁷. Sin embargo, la autoría de la obra ha generado cierta controversia y debate, ya que en un principio fue atribuida a Orígenes, mientras que posteriormente se pensó que había sido escrita por Hipólito. Sin embargo, en las últimas décadas no se ha logrado alcanzar un resultado definitivo sobre la autoría de la

¹⁰⁴ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos II. op. cit.*, p. 255, nota 11.

¹⁰⁵ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered... op. cit.*, p. 19.

¹⁰⁶ *Ídem.*

¹⁰⁷ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos II. op. cit.*, p. 12.

Refutatio, aunque se rechaza que fuera Hipólito de Roma¹⁰⁸. En cuanto a las fuentes empleadas, se constata como fuente directa la obra de Ireneo, ya que copia y reproduce parte de sus textos. Los volúmenes V-IX son los que nos interesan en el presente trabajo, ya que están centrados en las herejías, aportando un total de 33. En este conjunto destaca el libro V, que constituye una colección de exégesis alegóricas del *Génesis*, en el que se presenta un epígrafe de veneradores de la serpiente entre los que se incluye a los naasenos, peratas y setianos¹⁰⁹. Sin embargo, sólo los naasenos adoran a la serpiente, ya que en los peratas simplemente forma parte de una extensa alegoría, mientras que lo setianos la conciben de forma negativa. No obstante, la fiabilidad de la obra es cuestionada por diversas razones. En primer lugar, mucha de la información aportada por la *Refutatio* no se recoge en otras fuentes por lo que es imposible realizar un análisis comparativo. En segundo lugar, establece que las herejías proceden de la filosofía pagana, astrología o magia, por lo que se apunta a una posible manipulación del contenido para favorecer su exposición. En tercer lugar, se ha propuesto que el objetivo de su trabajo es atacar al obispo Calixto. Por último, sus noticias presentan ciertas contaminaciones, evidenciando una falta de información que el autor intenta solventar recurriendo a otros pasajes de su obra, y con ello realizando una manipulación de las fuentes¹¹⁰.

En cuanto a los naasenos, es preciso destacar que la denominación procede del término hebreo “*naas*” (serpiente). Los naasenos conforman un grupo gnóstico cristiano que realiza una interpretación de los primeros capítulos del *Génesis*, los cuales se caracterizan por su adoración a la serpiente, que es considerada como el principio cosmogónico absoluto¹¹¹. Por tanto, la adoración de la serpiente constituye el nexo entre ofitas y naasenos. Sin embargo, en la exposición del grupo gnóstico el autor no realizó ninguna distinción entre los naasenos y los denominados *gnosticoí*, debido probablemente a una confusión. De esta forma mezcla dos sistemas, basando su refutación en la selección de ciertos pasajes para legitimar su discurso y centrar su crítica en el culto a la serpiente. Finalmente, el autor presenta y atribuye el denominado *Salmo del alma* a los naasenos, que se trata de un texto que contiene un importante contenido gnóstico y que puede presentar similitudes con la exégesis ofita.

¹⁰⁸ Para el congreso centrado en la autoría de la *Refutatio* véase ARAGOINE, G.; NORELLI, E. (2011): *Des évêques, des écoles et des hérétiques: actes du Colloque international sur la Réfutation de toutes les hérésies*. Prahins: Éditions du Zèbre.

¹⁰⁹ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos II. op. cit.*, p. 10.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 11.

¹¹¹ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 47.

3.1.2.5. *Epifanio de Salamina*

Este será un autor eclesiástico del siglo IV, bastante posterior a los anteriormente mencionados, y uno de los últimos que tratarán de forma extensa el gnosticismo a través de su obra *Panarion*, redactada en torno al 375. Este libro puede ser considerado una enciclopedia histórica de las herejías y su refutación, ya que Epifanio presenta un total de 80 sectas que han existido desde Adán hasta el período en el que vive el heresiólogo, en las que aborda su historia y doctrinas principales. Generalmente, sigue el mismo patrón a la hora de tratar los grupos gnósticos, presentando una división en cuatro apartados: Primero comienza con una introducción en la que aporta diversas observaciones sobre la secta. Después establece el contenido doctrinal del grupo gnóstico. Posteriormente se centra en la refutación, que normalmente es el apartado más extenso. Finalmente, compara y asocia la secta con un animal, y que a menudo suele ser una serpiente¹¹².

Para la confección de la obra, Epifanio representa una figura fundamental de recopilación de información sobre el gnosticismo de su época, por lo que parece estar bien informado acerca de los acontecimientos de su propio tiempo. Para períodos anteriores, depende del material de sus fuentes documentales y de las interferencias que él mismo interpreta, cuya base suele ser la similitud doctrinal que percibe entre las enseñanzas de una secta y otra. Para la elaboración de la obra, Epifanio parece haber empleado una diversidad de fuentes, aunque sobre todo alude o copia el trabajo de Ireneo, pero también recurre a diversos heresiólogos como Hipólito de Roma y Clemente de Alejandría. Además, sus paralelismos con Pseudo-Tertuliano indican que podría conocer el *Syntagma* perdido de Hipólito. Por otro lado, una fuente fundamental son las Escrituras, ya que intenta constantemente elucidar la historia y las creencias de las sectas a partir de fuentes bíblicas. En cuanto al contenido herético, en las secciones II y III del libro primero que están relacionadas con el gnosticismo utiliza a los heresiólogos anteriormente mencionados, pero utiliza sobre todo a Ireneo, al cual recurre para documentar dieciséis de las veintiséis sectas de este apartado¹¹³. Sin embargo, parece ignorar la información de Ireneo sobre los ofitas empleando una fuente alternativa. En este sentido, Epifanio afirma que este grupo identifica a Cristo con la serpiente, aunque esto parece estar basado en la interpretación errónea de Epifanio del uso ofita de *Juan* 3:14 y *Mateo* 10:16 como prueba de la bondad del consejo de la serpiente en el Paraíso¹¹⁴. Por otro lado, Epifanio aporta un dato interesante sobre la eucaristía ofita, aunque de dudosa veracidad

¹¹² WILLIAMS, F. (2009): *The Panarion...* op. cit., p. 23.

¹¹³ *Ibid.*, p. 20.

¹¹⁴ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered...* op. cit., p. 239.

ya que se basa en una fuente oral, en la que la serpiente participaría de forma activa. El ritual consiste en la llamada de la serpiente, que los ofitas guardan en una especie de cesta, la cual se arrastra sobre la mesa y bendice los panes enrollándose en ellos. Una vez repartidos los panes entre los presentes, estos besan a la serpiente (*Pan.* 37. 5,6-5,7).

3.1.2.6. *Filastrio de Brescia*

Este autor redacta un extenso catálogo de herejías denominado *Diversarum Haereseon Liber* a finales del siglo IV (ca. 380 d.C.), en el que expone un total de 156 herejías. Además, se trata de una obra contemporánea al *Panarion* de Epifanio de Salamina, conservando ambos catálogos considerables similitudes. A pesar del próximo marco cronológico, geográficamente el libro de Filastrio fue desarrollado en la parte occidental del Imperio Romano, mientras que Epifanio compuso su obra en la zona oriental. Una de las principales similitudes se encuentra en las fuentes utilizadas por ambos autores, el *Syntagma* de Hipólito¹¹⁵.

Para la exposición de las herejías, Filastrio se basa en la tradición del género heresiológico que presenta una serie de características comunes como los relatos sobre el pasado, una intención de veracidad y un orden cronológico relativo¹¹⁶. Sin embargo, en el momento en el que presenta a todos los grupos religiosos denunciados como heréticos, prosigue la obra improvisando herejías y condenando al mismo nivel cualquier conocimiento clásico que se diferenciase de las ideas bíblicas. En este sentido, Filastrio también considera como herejes a los filósofos griegos y escuelas filosóficas, equiparándolos a movimientos heréticos como valentinianos y maniqueos entre otros. En este momento, el cristianismo se ve inmerso en un contexto de expansión, por lo que el término herejía y ser acusado de ello representaba la principal arma de represión para acabar con los enemigos, además de limitar el ámbito religioso y jurídico de la población¹¹⁷. Ante esta situación, el autor aprovecha la

¹¹⁵ SETIÉN GARCÍA, C. (2018): “La transformación de la cultura clásica...” *op. cit.*, p. 196.

¹¹⁶ SETIÉN GARCÍA, C. (2017): “Herejes en el Antiguo Testamento...” *op. cit.*, p. 161.

¹¹⁷ SETIÉN GARCÍA, C. (2018): “La transformación de la cultura clásica...” *loc. cit.*, p. 196. SALVÁ LÓPEZ, M. (1998): “En los márgenes del Cristianismo...” *op. cit.*, p. 16. En este sentido, en el año 367, el obispo Atanasio de Alejandría ordenó a las comunidades cristianas eliminar las obras que recogiesen ideas heréticas. Por otro lado, el emperador Teodosio I (379-383) en diversos capítulos del *Codex* decreta ciertas leyes contra las herejías: prohíbe la herejía y su propagación (V, 5); permite la posibilidad de evitar ser castigado por hereje mediante la abjuración (VI, 41); y se ordena separar de la comunidad y privar la capacidad de testar y heredar de aquellos que se alejen de la fe católica (VII, 42). Según BRAKKE, D. (2012): *The Gnostics...* *op. cit.*, p. 5. A principios del siglo IV, Constantino se convirtió en el primer emperador romano que toleraba y apoyaba activamente el cristianismo, por lo que la idea de que los cristianos debían formar una Iglesia única y “ortodoxa” se consolidó rápidamente. Para un análisis sobre las intervenciones legislativas imperiales del siglo V contra el fenómeno herético véase ACERBI, S. (2007): “Intolerancia dogmática en el siglo V: un estudio de la legislación imperial anti-herética (CTh. XVI,5,66 – C.I. I,1,3 – ACO II,III, 3)”. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones. Anejos.* 19, p. 130. La autora expone que en el siglo V, la dinastía teodosiana se implicó en acabar con el movimiento

importancia del concepto “herejía” para atacar y refutar grupos e ideas que se alejaban de la doctrina cristiana. De esta manera, se trata del único autor eclesiástico que relaciona las ideas cosmológicas, etnográficas y astrológicas en una cuestión de polémica doctrinal¹¹⁸.

En cuanto al contenido de la obra, Filastrio presenta un total de 28 herejías anteriores a Cristo, de las cuales las nueve primeras ya han sido mencionadas por otras fuentes heresiológicas. El resto de las herejías se conforman a partir de diversos pasajes del Antiguo Testamento en los que los individuos realizan actos ilícitos como las prácticas idolátricas, la magia y la adoración a otros dioses¹¹⁹. En su obra, las herejías aparecen siguiendo un orden cronológico como si se tratase de una historia universal del movimiento herético, tomando como referencia el Antiguo Testamento, ya que marca la creación del mundo y la historia de la humanidad comenzando por el *Génesis*. De esta forma y según Filastrio, los primeros herejes que existieron fueron los ofitas, seguidos de los cainitas y finalmente los setianos. Por tanto, el autor asocia los grupos heréticos con su objeto de culto: los primeros adoran a la serpiente del Paraíso; los segundos a Caín y los terceros a Set¹²⁰. Centrándonos en los ofitas, la información que aporta sobre este grupo es escasa, limitándose a comentar su adoración hacia la serpiente ya que fue la portadora del conocimiento del bien y del mal.

3.1.2.7. Agustín de Hipona

A través de la insistencia y petición de un diácono de Cartago llamado Quodvulteo, Agustín de Hipona se dispone a redactar un manual sobre las herejías. Sin embargo, debido a su muerte, Agustín sólo compone la primera parte de la obra, titulada *De Haeresibus* en torno al 428 d.C. La intención del autor queda plasmada en las diversas cartas entre este y Quodvulteo, proponiendo como estructura del libro una primera parte basada en un resumen de las herejías que han existido desde el surgimiento del cristianismo, o un catálogo y descripción de las herejías. Su intención era realizar una segunda parte que no llega a escribir con el objetivo de presentar los errores que han inspirado a las herejías y la posición de la Iglesia al respecto, para que el lector conozca qué es lo que debe aceptar y evitar, es decir, “qué es lo que hace a uno ser hereje”¹²¹. En líneas generales, se trata de una obra inacabada que en su momento no cumplió con las expectativas, ya que no explica los errores de cada herejía ni la

herético y la disidencia religiosa a través de la promulgación de sesenta y seis decretos reunidos en el *Codex Theodosianus* bajo el título *De haeretics*.

¹¹⁸ SETIÉN GARCÍA, C. (2018): “La transformación de la cultura clásica...” *op. cit.*, p. 197.

¹¹⁹ Para una mayor exposición y análisis sobre esta cuestión véase SETIÉN GARCÍA, C. (2017): “Herejes en el Antiguo Testamento...” *op. cit.*, pp. 163-167.

¹²⁰ SETIÉN, C. (2018): “La transformación de la cultura clásica...” *op. cit.*, p. 209.

¹²¹ CALVO MADRID, T.; OZAETA LEÓN, J. M^a. (1990): *Obras completas de San Agustín...* *op. cit.*, p. 6.

concepción de la Iglesia acerca de estos grupos, y por tanto, no desarrolla una refutación. A pesar de esto, el autor expone de forma completa aquellas herejías que conoce personalmente como el maniqueísmo, el donatismo y el pelagianismo¹²². Un aspecto que diferencia a Agustín de sus predecesores Epifanio y Filastrio gira en torno a la concepción de cada autor sobre las herejías, ya que para Agustín los movimientos heréticos surgen después de Cristo, interpretando de forma teológica el término de herejía y cuyo sentido sólo puede alcanzarse a través de debates sobre los dogmas cristianos, lo que se denomina visión clásica¹²³.

Para la elaboración del manual, el autor se basa en diversas fuentes, destacando sobre todo una versión abreviada del *Panarion* de Epifanio de Salamina llamada el *Anacephaleosis*, y la obra *Diversarum Haereseon Liber* de Filastrio de Brescia. También recurre a la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, así como a autores anónimos y experiencias personales. A partir de la información extraída sobre las herejías estructura el libro en tres secciones: en la primera utiliza sobre todo a Epifanio; en la segunda a Filastrio y en la tercera se basa en otras fuentes secundarias y sus propias experiencias¹²⁴. De forma más concreta, en la primera parte establece un resumen de las herejías desde la Encarnación hasta las primeras décadas del siglo IV, destacando en este primer bloque las herejías gnósticas y las herejías trinitarias. Centrándonos en el gnosticismo, Agustín aporta información de manera superficial y sin profundizar, limitándose a recoger el pensamiento herético ya que no dispone de la documentación necesaria¹²⁵.

En cuanto a la información que Agustín aporta sobre los ofitas, esta es muy breve y escasa, reduciéndose a un pequeño párrafo. Este autor comenta el origen etimológico de este sistema gnóstico, que identifican a Cristo con una serpiente. Además, conservaban una serpiente real para ser utilizada en sus eucaristías para lamer y santificar los panes. También hace alusión a su procedencia, relacionándolos con otros sistemas como los nicolaítas y los gnósticos.

¹²² *Ibid.*, p. 20.

¹²³ SETIÉN, C. (2018): “La transformación de la cultura clásica...” *op. cit.*, p. 208, nota 31.

¹²⁴ CALVO MADRID, T.; OZAETA LEÓN, J. M^a. (1990): *Obras completas de San Agustín...* *op. cit.*, p. 18.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 21.

4. EL SISTEMA GNÓSTICO DE LOS OFITAS

En este apartado profundizaremos en el sistema gnóstico de los ofitas¹²⁶, analizando detalladamente la información que los heresiólogos exponen en sus obras. Para comenzar es preciso destacar que las fuentes que tratan a los ofitas se caracterizan principalmente por la diversidad. Por un lado, a través de la lectura y análisis de los textos podemos apreciar que la noticia que procede del *Contra Celso* (VI 24-38) de Orígenes de Alejandría aporta información que ningún otro autor eclesiástico presenta en sus obras, por lo que se puede afirmar que se trata de una fuente de información única para acercarnos a los ofitas, aunque es cierto que guarda ciertas similitudes y se pueden establecer relaciones con el relato de Ireneo de Lyon. Por otro lado, los heresiólogos posteriores que hemos mencionado muestran cierta dependencia de la noticia de Ireneo debido a que en líneas generales todos comentan aspectos similares, y esencialmente se trata del mismo relato, a pesar de las innovaciones y los escasos datos que puedan añadir los diversos autores a los ya existentes. Por tanto, el *Adversus Haereses* (I 30, 1-15) y el *Contra Celso* (VI 24-38) constituyen las principales fuentes heresiológicas para acercarnos al contenido doctrinal del grupo gnóstico de los ofitas.

Los primeros investigadores establecieron erróneamente la denominación “sectas de serpientes” para catalogar e incluir de forma general a todos los grupos gnósticos descritos en las obras heresiológicas, por la simple razón de que en su contenido incluyen alegorías con serpientes. En un principio, el término “ofita” era empleado no sólo para hacer mención a todas las enseñanzas gnósticas en las que estuviese presente una serpiente, sino que también era utilizado para denotar las formas primitivas del gnosticismo en general. Esto se debe a la concepción de que los ofitas representaban la forma más temprana del gnosticismo, arraigada en suelo judío y siendo conformada por una gran diversidad de grupos gnósticos, un total de 17 “sectas” como por ejemplo los propios ofitas, cainitas, peratas, naasenos, setianos y barbelognósticos entre otros¹²⁷. Esto se aprecia sobre todo en Filastrio de Brescia, quien expone los grupos heréticos en función de su objeto de culto, siendo los primeros los ofitas por adorar a la serpiente del Paraíso, seguidos de los cainitas y los setianos.

¹²⁶ Se ha propuesto el siglo II como el período ideal para el comienzo del gnosticismo ofita, ya que es el momento en el que la imagen de la serpiente alcanza su máxima difusión a través de los cultos de misterio con divinidades como Sabacios y Glycon, y sobre todo con la adoración de Asclepio. Una de las características de la serpiente que más interés despertó en este siglo fue la muda, que fue asociado por los cultos místicos a la inmortalidad del alma y la salvación en el más allá. Por tanto, en este momento de revolución religiosa y preocupación espiritual la serpiente se convirtió en uno de los símbolos religiosos más poderosos como la inmortalidad y la salvación. MAGRI, A. (2007): “Le serpent guérisseur...” *op. cit.*, 411-412.

¹²⁷ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered...* *op. cit.*, p. 25.

A partir de la relación existente en los contenidos expuestos por Ireneo y Orígenes, aspectos que veremos más adelante, se han propuesto ciertas características que han permitido elaborar un modelo tipológico para identificar las enseñanzas ofitas en otras fuentes, basándose en cuatro aspectos. En primer lugar, el consejo de la serpiente del Paraíso es interpretado de forma positiva. En segundo lugar, Ialdabaoth es el Demiurgo que lidera a los siete arcontes que tienen nombres similares en ambas fuentes. En tercer lugar, Sophia ocupa un importante lugar en la jerarquía divina y en la historia de la salvación. Por último, existe una representación de jerarquías divinas tanto femeninas como masculinas. En este caso, tres divinidades masculinas son mencionadas en el texto de Ireneo (Hombre, Hijo del Hombre y Cristo) mientras que en el diagrama de Orígenes aparecen sólo dos (Padre e Hijo)¹²⁸. Otros aspectos útiles para reconocer la enseñanza ofita, pero que no presentan tanta claridad se basan en la concepción de la serpiente como alma del mundo, así como la presencia de los siete demonios liderados por Michael¹²⁹. También es importante el uso de materiales judíos, ya que varias ideas proceden de las escrituras judías¹³⁰ como la concepción de la serpiente como portadora del conocimiento, los nombres de los siete arcontes y demonios o los nombres de Sophia, Leviatán, Beemoth y Gehena, estos tres últimos representados en el diagrama ofita de Orígenes de Alejandría.

Centrándonos en los ofitas, esta denominación fue acuñada por los heresiólogos y proviene del término griego *ophis* (serpiente). En lugar de ser una designación propia de los miembros de este grupo gnóstico, fue un título impuesto por los escritores eclesiásticos, basándose en un tema principal derivado de su mitología, concretamente en la importancia de la serpiente¹³¹. Los ofitas conforman un grupo gnóstico cristiano que realiza una exégesis alegórica del Antiguo Testamento con algunas contaminaciones valentinianas. Además, adoran a la serpiente del Paraíso por su enfrentamiento con el Dios de la creación y especulan sobre las dos iglesias (celestial y terrenal). Por tanto, se ha propuesto que los ofitas pudiesen haber conformado un grupo alejandrino que profesaba un sincretismo egipcio compuesto por una mezcla de judaísmo, magia y cristianismo con algún toque platónico mediatizado¹³². Un aspecto de difícil constatación se trata de la figura del posible fundador y portador de la

¹²⁸ *Ibid.*, p. 51.

¹²⁹ Una de las denominaciones que recibe la serpiente caída (*Adv. Haer.* I 30,9).

¹³⁰ RASIMUS, T. (2005): "Ophite Gnosticism..." *op. cit.*, p. 243, nota 22.

¹³¹ *Ibid.*, p. 236; RASIMUS, T. (2015): "Ophites". Roger S. Bagnall, Kai Brodersen, Craig B. Champion, Andrew Erskine, y Sabine R. Huebner (Eds.). *The Encyclopedia of Ancient History*, Estados Unidos: John Wiley & Sons, Ltd.

¹³² MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 47. Sin embargo, Annarita Magri considera que la conexión de la serpiente con Asclepio podría sugerir el origen de los ofitas en regiones orientales. MAGRI, A. (2007): "Le serpent guérisseur..." *op. cit.*, p. 433.

gnosis ofita. Según las aportaciones de Orígenes de Alejandría, este líder sería Éufrates el Perata¹³³ (*Cont. Cels.* VI, 24). Sin embargo, este personaje es conocido por ser el fundador, como su propio nombre indica, de los peratas, otro grupo gnóstico que trata el autor de la *Refutatio*. Por tanto, desconocemos la principal figura del sistema gnóstico ofita ya que esta cuestión no aparece bien documentada en los heresiólogos, aunque en este aspecto profundizaremos más adelante.

4.1. LOS “OTROS” GNÓSTICOS DEL *ADVERSUS HAERESES* DE IRENEO DE LYON

Es preciso tener en cuenta que Ireneo aporta dos noticias que pueden estar relacionadas con este grupo gnóstico, aunque sólo una de ellas hace referencia a los verdaderos ofitas. Por un lado, el autor realiza una extensa exposición sobre un grupo gnóstico que denomina como “otros”, ya que en la fuente latina aparece *alii*¹³⁴. Ante esto, serán los heresiólogos posteriores los que confundan y atribuyan esta noticia a los ofitas, y un ejemplo de ello es evidente en Teodoreto, quien relaciona tres sistemas gnósticos distintos. La razón principal para desechar a este grupo gnóstico como ofita se basa en la concepción negativa que se tiene de la serpiente, ya que es asociada con el diablo y es la encarnación del espíritu malo. A pesar de esto, el texto presenta una gran importancia ya que constituye el relato más extenso que contiene enseñanzas ofitas. Un aspecto reseñable es que Ireneo no acusa a este grupo gnóstico de adorar a la serpiente del Paraíso, sino que serán los heresiólogos posteriores que describan a los ofitas quienes lo hagan¹³⁵.

Para abordar la noticia de Ireneo presentaremos de forma general un resumen del relato, señalando y profundizando en los aspectos más importantes. Es preciso establecer que en el texto no se menciona la generación del Primer Hombre, cuya procedencia se encuentra en el Abismo. Este Primer Hombre es el Padre del Universo, también denominado Padre de Todos los eones¹³⁶. El relato comienza exponiendo el origen de las diversas entidades que conforman el plano superior, entre las que destacan el denominado primer principio, que recibe el nombre del Primer Hombre, surgiendo de él su pensamiento (*Ennoia*), que aparentemente es identificado como el Hijo del Hombre, es decir, el Segundo Hombre. Después se encuentra la Primera Hembra o Mujer, que recibe diversas denominaciones como Sabiduría superior o Madre de los Vivientes, y se trata del Espíritu Santo. Por tanto, en este momento se presenta

¹³³ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 46. La referencia a Éufrates como fundador del grupo gnóstico se encuentra en *Contra Celso* VI. 24.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 230, nota 369.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 44.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 276, apéndice XII.

la trinidad: Padre-Hijo-Espíritu Santo¹³⁷. Debajo de ella se encuentran los elementos anteriores a la creación que incluyen el agua, las tinieblas, el abismo y el caos (*Adv. Haer.* I 30, 1). Ante esta situación, el Primer y el Segundo Hombre se unieron con la Primera Mujer, engendrando de esta forma al Tercer Hombre, Cristo. Esta unión también daría lugar a Sophia, que también recibe la denominación de Sabiduría inferior, Sophia Prúnicos y Andrógino (*Adv. Haer.* I 30, 2).

Además, es preciso aclarar que la Primera Hembra desarrolla un parto correcto hacia la derecha que corresponde con Cristo, y también tiene lugar un parto incorrecto que los valentinianos conciben como aborto, hacia la izquierda que se trata de Sophia¹³⁸. En este sentido, el aborto de la Primera Hembra es concebido por los ofitas como un exceso o sobreabundancia de luz. Es importante la terminología empleada en el relato sobre la posición que ocupan tanto Cristo, situado a la derecha, como Sophia, ubicada a la izquierda. Este aspecto en términos gnósticos es relativo, variando en función del sistema, aunque generalmente a la derecha se encuentran los elementos psíquicos, mientras que a la izquierda se establece el mundo de la deficiencia y la materia. En otras ocasiones, a la derecha se sitúan los espirituales y a la izquierda los psíquicos¹³⁹, correspondiendo este último caso con estos ofitas, donde la derecha representa la región superior del Espíritu y la izquierda el mundo infradivino¹⁴⁰. El texto continúa exponiendo la caída de Sophia a las aguas de abajo, al mundo material, y tras una intensa lucha logra ascender y liberarse del cuerpo que había asumido, dando lugar al cielo visible, es decir, la Ogdóada o círculo de las estrellas fijas que está formada por el propio cuerpo de Sophia¹⁴¹.

El siguiente episodio que narra Ireneo es el del Demiurgo y sus hijos (*Adv. Haer.* I 30,4). Los restos del cuerpo de Sophia engendraron al Demiurgo Ialdabaoth, quien a partir de su poder produjo seis descendientes: Iaó, Sabaoth, Adoneo, Eloeo, Horeo y Astafeo, conformando todos ellos la Hebdomada, es decir, los siete cielos planetarios. El origen etimológico de Ialdabaoth se ha relacionado con raíces arámicas presentándose significados como “hijo del caos” o “señor Dios de los pares”, aunque también se ha propuesto que la terminación “-oth” se trata de un elemento introducido por los magos para aportar una sonoridad divina¹⁴².

¹³⁷ ORBE, A. (1973): “Cristología de los ofitas”. *op. cit.*, p. 192.

¹³⁸ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. loc. cit.*, p. 276, apéndice XII.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 117, nota 79.

¹⁴⁰ ORBE, A. (1973): “Cristología de los ofitas” *loc. cit.*, p. 192.

¹⁴¹ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 232, nota 376.

¹⁴² *Ibid.*, p. 234, nota 379.

La noticia prosigue con el desarrollo de una guerra contra Ialdabaoth por parte de los arcontes por el poder supremo, motivo por el cual el Demiurgo produjo una descendencia con forma de serpiente con el objetivo de ayudarlo. Esta serpiente, portadora del Intelecto es identificada con el diablo¹⁴³. Generalmente, el gnosticismo concede al diablo un importante nivel ontológico, ya que es espíritu e intelecto¹⁴⁴. Además, el diablo es concebido como un espíritu asociado a la materia, pero que posee una capacidad de conocimiento superior al psíquico¹⁴⁵. La serpiente no sólo era descrita como una fuente de espíritu, el alma y todas las cosas mundanas, sino también del olvido, la maldad, la emulación, la envidia y la muerte (*Adv. Haer.* I 30,5).

En el pasaje de la ignorancia del Demiurgo, Ialdabaoth afirma ser el único Dios, con palabras que recuerdan la afirmación monoteísta de Yahvé: “Yo soy Padre y Dios, y nadie hay sobre mí” (*Adv. Haer.* I 30,6). Ante esto, Sophia le reprendió llamándolo mentiroso e informándole de la existencia del Primer Hombre y del Hijo del Hombre. En los grupos gnósticos judeo-cristianos el Demiurgo es presentado en ocasiones como una figura perversa, mientras que en otros textos es definido como orgulloso y necio. A partir de estos preceptos, el Demiurgo es siempre asociado a Yahvé, Dios del Antiguo Testamento, quien ignorantemente afirma ser una divinidad superior. Por tanto, la característica común del Demiurgo es la soberbia e ignorancia debido a su proclamación como único Dios¹⁴⁶. En este sentido, es importante observar que la recriminación de Sophia no alude al título de Dios que se otorga el Demiurgo, sino a su pretensión de ocupar el lugar supremo¹⁴⁷.

La narración sigue con el episodio de la creación del hombre, en el que aparentemente, en respuesta a esta información por parte de Sophia, Ialdabaoth sugirió a su descendencia: “Venid, hagamos un hombre a imagen” (*Adv. Haer.* I 30,6). Por tanto, Sophia hizo que los seis descendientes pensarán en el Hombre, pero su producción, Adán, sólo pudo retorcerse en el suelo hasta que Sophia hizo que Ialdabaoth insuflara el poder divino en él. Por tanto, el Demiurgo proyectó en el hombre el elemento psíquico, aunque de forma involuntaria también le aportó la impregnación de luz. Este acto marca el comienzo de la lucha por la posesión del poder de la luz, caracterizando la historia de la salvación, siendo Sophia e Ialdabaoth las

¹⁴³ Según José Montserrat Torrents, debido a esta concepción de la serpiente no pueden ser considerados ofitas. *Ibid.*, p. 230, nota 369.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 234, nota 381.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 121, nota 93.

¹⁴⁶ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, p. 67

¹⁴⁷ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 235, nota 383.

fuerzas principales en esta lucha¹⁴⁸. Por la virtud de la respiración, Adán obtuvo *nous* y entusiasmo, y de esta forma pudo alabar al Primer Hombre. Con el objetivo de recuperar el poder y vaciar a Adán, Ialdabaoth produjo una mujer, Eva. La creación de la mujer por parte de los gnósticos se produce en el mundo invisible a partir del pensamiento de Adán, y no de la costilla como relata el *Génesis*¹⁴⁹.

Posteriormente, Sophia usó voluntariamente a la serpiente para hacer uso de Adán y Eva contra el mandamiento de Ialdabaoth, por lo que la serpiente en este texto es utilizada como un instrumento para frustrar los planes de los arcontes¹⁵⁰. La noticia presenta que Eva escuchó a la serpiente al considerar que se trataba del Hijo de Dios¹⁵¹, convenciendo a Adán para que comiese del árbol del conocimiento. Por tanto, el Demiurgo los maldijo y los expulsó del Paraíso junto con la serpiente, ya que fue a través de ella por lo que Adán y Eva tomaron el fruto prohibido y fueron capaces de reconocer “aquella Potencia suprema”¹⁵² (*Adv. Haer.* I 30,7).

La denominación que recibe esta serpiente caída, Miguel y Samael, es importante por motivos etimológicos y conexiones con otros documentos gnósticos¹⁵³. Además, la serpiente engendró a seis descendientes para formar con ellos la imitación de la Hebdomada de Ialdabaoth. Se trata de una Hebdomada inferior formada por los siete demonios mundanos en el que la serpiente ocupa el séptimo lugar, y que continuamente oprime a la humanidad¹⁵⁴. La doble evaluación de la serpiente en Ireneo es clara, ya que a pesar de que su consejo de comer del árbol prohibido es percibido como un acto positivo, sigue siendo un ser esencialmente maligno¹⁵⁵. Tras la intervención de Sophia, Adán y Eva engendraron más tarde a Caín, que fue manipulado por la serpiente y terminó asesinado al segundo hijo, Abel. Finalmente, por la providencia de Sophia, tuvo lugar el nacimiento de Set y Norea, de quienes deriva la

¹⁴⁸ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered... op. cit.*, p. 10.

¹⁴⁹ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 237, nota 388.

¹⁵⁰ La utilización de la serpiente como un instrumento es un episodio común que también observaremos en otras fuentes ofitas.

¹⁵¹ En la exposición de los ofitas, el Demiurgo es Dios por lo que la serpiente es hija de Ialdabaoth.

¹⁵² Esta figura se trata del primer principio, el Primer Hombre.

¹⁵³ Miguel es el ángel tutelar del pueblo judío en la biblia hebrea, mientras que Samael es el Demiurgo en textos gnósticos como *Apócrifo de Juan* (*ApocJn.* II 11,19), *Hipóstasis de los arcontes* (*HipA.* 86,33-34 y 94,26) y el *Sobre el origen del mundo* (*OgM.* 103,15). MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I.* Madrid: Editorial Gredos, p. 240, nota 396. Según PIÑERO SAÉNZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, p. 377, nota 4. Samael procede de la deformación de la palabra hebrea *semel*, que a partir de Ezequiel designa el ídolo antagonista de Yahvé.

¹⁵⁴ La Hebdomada psíquica y superior de Ialdabaoth puede ser denominada “santa”, mientras que la Hebdomada inferior creada por la serpiente presenta connotaciones negativas y diabólicas. MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 240, nota 395.

¹⁵⁵ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered... op. cit.*, p. 9.

humanidad (*Adv. Haer.* I 30,9). Es preciso destacar que esta serpiente no presenta ningún tipo de conexión con Cristo, sino que aquí la serpiente tiene un origen arcóntico¹⁵⁶.

El texto continúa con el envío del diluvio para destruir a la humanidad por parte de Ialdabaoth, pero Sophia se opuso a él nuevamente salvando a Noé y su familia. Posteriormente, el Demiurgo mantuvo contactos con ciertos profetas como Abraham, con el que pactó la entrega de la tierra en herencia si su descendencia era fiel a Ialdabaoth. Además, a través de Moisés sacó de Egipto a los que procedían de Abraham, otorgándoles una ley y originando a los judíos (*Adv. Haer.* I 30,10). En este momento, el relato hace referencia a una serie de profetas que son relacionados con los arcontes y se distribuyen de la siguiente manera:

Tabla 1. Lista de arcontes-profetas

Ialdabaoth	Iaó	Sabaoth	Adoneo	Eloeo	Horeo	Astafeo
Moisés	Samuel	Elías	Isaías	Tobías	Miqueas	Esdras
Josué	Natán	Joel	Ezequiel	Ageo	Nahum	Sofonías
Amós	Jonás	Zacarías	Jeremías			
Habacuc	Miqueas		Daniel			

Fuente: *Adversus Haereses* (I 30,11). Elaboración propia.

Estos profetas cumplen la función de ser los portavoces de los dioses malignos del mundo inferior. Sin embargo, se ha propuesto que existen diversos problemas en esta lista. En primer lugar, se aprecia cierta inconsistencia, ya que no todos los arcontes se asocian al mismo número de profetas. En segundo lugar, la mayoría de profetas menores son recogidos, pero faltan tres: Oseas, Abdías y Malaquías. En tercer lugar, la aparición de Tobías puede ser considerada inapropiada, ya que no es un profeta, y lo mismo ocurre con Esdras que generalmente es tratado como un sacerdote y escriba. El último inconveniente se centra en la cantidad de profetas, es decir, por qué se recogen un total de veintiún profetas en lugar de veintiocho, lo que daría lugar a una lista más equilibrada con siete arcontes y cuatro profetas cada uno¹⁵⁷.

Siguiendo el orden de presentación de los problemas enumerados, se han sugerido ciertas soluciones con el objetivo de aclarar estos aspectos. En cuanto al desequilibrio visible en la lista al no contar con el mismo número de profetas por arcontes, se ha expuesto que una posible introducción del profeta menor Oseas en el grupo de Sabaoth daría lugar a dos

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 61.

¹⁵⁷ TALLON, F. (1978): “The Prophets of the OT...” *op. cit.*, p. 192.

conjuntos equilibrados. Por un lado, un grupo de cuatro arcontes con cuatro profetas y, por otro lado, tres arcontes con dos profetas, conformando un total de veintidós. Respecto al tercer problema, si se considera que Tobías es una transcripción defectuosa de “*Obadiah*” (Abdías), es posible incluirlo como el último de los profetas menores que falta, mientras que Esdras puede ser considerado como un profeta ya que en la tradición judía se convierte en un visionario¹⁵⁸.

La cuestión relativa al número total de profetas ha dado lugar a diversas hipótesis. A pesar de que en el texto se recogen veintiuno, se ha sugerido la inclusión de Oseas en el grupo de Sabaoth para conformar un total de veintidós¹⁵⁹. Partiendo de esta propuesta se ha sugerido que puede existir cierta relación entre el número de profetas expuesto en la noticia de Ireneo con las veintidós letras del alfabeto hebreo. Otra posibilidad se ha propuesto a partir de *La Vida de los Profetas*, obra de la cual existen diferentes recensiones en las que se documentan los cuatro profetas principales, mientras que los profetas restantes varían, oscilando entre los diecinueve y los veintisiete. A pesar de esto, la respuesta puede encontrarse en la cantidad de libros que se considera que conforman las Escrituras hebreas, aunque la tradición rabínica cuenta con veinticuatro libros, se ha afirmado que en un comienzo estos libros podrían haber constituido un total de veintidós¹⁶⁰. Sin embargo, la introducción de Moisés, Josué, Samuel y Esdras induce a pensar que la elección del número de profetas se trató de una acción consciente por parte del autor gnóstico ofita para hacer alusión a las Escrituras canónicas¹⁶¹.

A pesar de que los ofitas desprecian el valor de los profetas del Antiguo Testamento, no los ignoran por completo¹⁶², ya que Ireneo informa que también son portavoces de Sophia, quien anunció cosas sobre el Primer Hombre y la venida de Cristo a través de ellos: “Cada uno de ellos glorifica a su Padre y Dios; también Sabiduría, a través de ellos, reveló muchas cosas sobre el Primer Hombre, el incorruptible y aquel Cristo” (*Adv. Haer.* I 30, 11). En este momento, Sophia manipula al Demiurgo para crear dos hombres que proceden, por un lado, de Isabel, y por otro lado, de la Virgen María.

Del episodio de la venida del Salvador, es decir, el origen de Cristo, destaca la terminología utilizada por los ofitas para hacer referencia al papel desempeñado por Sophia. Estos realizan una distinción de la misma figura, ya que la actividad reveladora es atribuida a Sophia, mientras que para la emisión humana de Jesús utilizan la denominación

¹⁵⁸ *Ídem.*

¹⁵⁹ El objetivo de Francis Tallon es presentar una lista de 22 profetas para intentar establecer ciertas respuestas.

¹⁶⁰ TALLON, F. (1978): “The Prophets of the OT...” *op. cit.*, p. 193.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 194.

¹⁶² *Ídem.*

“Prúnicos”¹⁶³. Por lo tanto, en este pasaje Prúnicos vuelve a actuar en contra de Ialdabaoth y crea dos hombres a partir de la “estéril Isabel” y la “Virgen María” aprovechándose de su ignorancia (*Adv. Haer.* I 30,11). En este sentido, Ialdabaoth no posee la capacidad de fecundar a una estéril y mucho menos a una virgen, por lo que su intervención es meramente testimonial, siendo Prúnicos la obradora de este “milagro”¹⁶⁴.

Un aspecto debatido es la identificación del padre de Jesús, por lo que Antonio Orbe sugiere que Jesús es directamente Hijo de Dios basándose en la expresión: “Jesús, a causa de haber nacido de virgen por la operación de Dios”¹⁶⁵ (*Adv. Haer.* I 30,12). Sin embargo, coincidimos con la propuesta de José Montserrat Torrents¹⁶⁶ en que el Primer Hombre no es el padre de Jesús según los ofitas, ya que el propio texto recoge indirectamente que es hijo de Ialdabaoth: “Se encolerizaron los arcontes y el padre de Jesús y tramaron matarle” (*Adv. Haer.* I 30,13). En este sentido, existen diversas razones para considerar a Ialdabaoth como Dios, ya que los ofitas no consideran dioses a las entidades divinas del plano superior, mientras que la propia concepción de los ofitas concibe a Ialdabaoth como Dios, es decir, el Demiurgo o creador. Además, podemos apreciar cómo este se proclama a sí mismo con este título: “Yo soy Padre y Dios, y nadie hay sobre mí” (*Adv. Haer.* I 30,6). Además, la noticia recoge diversas expresiones que señalan la designación de Dios para hacer referencia a Ialdabaoth: “Eva creyó con facilidad, como si hubiera escuchado al Hijo de Dios” (*Adv. Haer.* I 30,7). Otra expresión más clara: “Ialdabaoth, encolerizado contra los hombres porque no le adoraban ni le honraban como padre y Dios” (*Adv. Haer.* I 30,10).

En el pasaje del descenso del Salvador es posible apreciar dos partes diferenciadas: el momento previo y el propio descenso. En el momento previo nos encontramos con cuatro figuras en estas breves líneas que desempeñan diversas funciones. Se presentan como sujetos suplicantes a la Primera Hembra y Sophia, mientras que el Primer Hombre es la entidad a la que dirigen sus suplicas para finalmente dar lugar a Cristo, resultado de la súplica¹⁶⁷. Por otro lado, el descenso se caracteriza por los dos bautismos que recibió Jesús: el de penitencia o agua, realizado por Juan Bautista, y el del Espíritu¹⁶⁸. El primero es mencionado de forma

¹⁶³ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 241, nota 399. En este sentido, Antonio Orbe sugiere que los ofitas preferían utilizar el término Sophia para designar aquellas actividades relacionadas con la soteriología, mientras que para el plano demiúrgico empleaban Prúnicos. ORBE, A. (1973): “Cristología de los ofitas” *op. cit.*, p. 195.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 195

¹⁶⁵ *Ídem.*

¹⁶⁶ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, pp. 241-242, nota 400.

¹⁶⁷ ORBE, A. (1973): “Cristología de los ofitas” *op. cit.*, p. 200.

¹⁶⁸ AROZTEGI ESNAOLA, M. (2018): “Cuerpo y bautismo en los ofitas...” *op. cit.*, p. 131.

breve: “Cuando la Sabiduría inferior supo que su hermano descendía, anunció su venida a través de Juan, y preparó un bautismo de penitencia” (*Adv. Haer.* I 30,12).

Sin embargo, el segundo bautismo se trata de un largo proceso que consta de tres fases y que termina en la figura de Jesucristo. Las fases de este descenso son interpretadas desde una cosmología muy difundida en la época y que es preciso tener presente para entender el proceso de descenso. La Hebdómada, liderada por Ialdabaoth, está formada por un mundo sublunar rodeado por siete cielos psíquicos gobernados por los arcontes, descendientes del Demiurgo. Además, la Hebdómada está rodeada por la Ogdóada, es decir, el cielo creado por Sophia. Y encima de este cielo se encuentra Cristo¹⁶⁹.

La primera fase del proceso comienza a partir de la inquietud y tristeza de Prúnicos, que termina suplicando y pidiendo auxilio, lo que desemboca en el descenso de Cristo a la Ogdóada y la salvación de Prúnicos¹⁷⁰. Por lo tanto, los ofitas entienden esta salvación en un contexto matrimonial: “Cristo [...] Al descender a este mundo, primeramente se revistió de su hermana Sabiduría, y ambos se regocijaron reposando de consuno. Y aseguran que estos son el esposo y la esposa” (*Adv. Haer.* I 30,12). En este sentido, los ofitas estarían recurriendo a Juan 3:29: “La esposa pertenece al esposo”¹⁷¹. La unión entre Cristo y Prúnicos tiene lugar en la Ogdóada y antes del bautismo de Jesús, con resultados para ambos ya que Prúnicos obtiene la capacidad de otorgar el conocimiento de la verdad a los destinados a la salvación¹⁷², mientras que Cristo “se revistió de su hermana Sabiduría” (*Adv. Haer.* I 30,12).

En la segunda fase, Cristo y Prúnicos descendieron juntos a la Hebdómada atravesando las puertas defendidas por los arcontes y arrebatándoles los poderes: “Cristo descendió atravesando los siete cielos, tomando el aspecto de los hijos (de las potencias mundanas) y privándoles progresivamente de su poder, pues toda la impregnación de luz acudió a él” (*Adv. Haer.* I 30,12). Es importante señalar la expresión “privándoles progresivamente”, ya que parece indicar que el Demiurgo y los arcontes no se percataron que en este momento habían perdido sus poderes y habían sido transferidos a Prúnicos¹⁷³.

Y en la última fase, Cristo y Sophia descendieron sobre el Jesús humano produciendo de esta forma a Jesucristo, representando el vuelo de la paloma. Por lo tanto, Jesús está compuesto por tres elementos antes del descenso: el cuerpo plasmado por Ialdabaoth, el alma

¹⁶⁹ *Ídem.*

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 132.

¹⁷¹ ORBE, A. (1973): “Cristología de los ofitas” *op. cit.*, p. 206.

¹⁷² AROZTEGI ESNAOLA, M. (2018): “Cuerpo y bautismo en los ofitas...” *loc. cit.*, p. 132.

¹⁷³ Los poderes adquiridos se manifestarán posteriormente por la capacidad de Prúnicos para realizar curaciones y milagros. AROZTEGI ESNAOLA, M. (2018): “Cuerpo y bautismo en los ofitas...” *op. cit.*, p. 133.

proporcionada también por Ialdabaoth y el espíritu insuflado por Prúnicos sin el conocimiento del Demiurgo. Mientras que la figura de Jesucristo está formada por cinco elementos: los tres mencionados y la unión Cristo-Prúnicos¹⁷⁴.

En la misión pública de Jesucristo hay que diferenciar entre la actividad evangelizadora de Cristo y la taumatúrgica de Sophia. En este sentido, existe una clara distinción entre Sophia, poseedora de los poderes adquiridos tras el descenso a través de la Hebdomada, que realiza los milagros y curaciones, mientras que la predicación y su asociación al Primer Hombre fue realizada por Cristo¹⁷⁵. Además, existe una jerarquía entre ambas actividades, ya que la taumatúrgica se caracteriza por ser arcónica y estar subordinada a la evangelizadora, que es espiritual¹⁷⁶. Sin embargo, este período de actividad taumatúrgica y evangelizadora alteró a Ialdabaoth y los arcontes, ya que la predicación no era al servicio del Demiurgo, sino a favor del Primer Hombre: “Anunciar al Padre desconocido y a proclamarse abiertamente hijo del Primer Hombre. Por todo esto se encolerizaron los arcontes y el padre Jesús y tramaron matarle” (*Adv. Haer.* I 30,13). Por estos motivos, el Demiurgo y los arcontes deciden acabar con Jesucristo, y ante esta amenaza tanto Cristo como Sophia huyen antes de la crucifixión: “Y mientras era conducido a la muerte, Cristo y Sabiduría lo abandonaron, yendo al Eón incorruptible. Jesús fue crucificado” (*Adv. Haer.* I 30,13).

Tras esto Jesús fue resucitado por Cristo, pero su cuerpo no era material, sino que estaba formado por lo que los ofitas denominan “cuerpo psíquico y espiritual”¹⁷⁷. En este aspecto, los ofitas se basan en 1 Cor 15,50: “Os digo con esto, hermanos, que la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios, ni lo que es corruptible heredará lo incorruptible”, es decir, la carne es incapaz de alcanzar la salvación y además indispone al alma y espíritu¹⁷⁸. Por tanto, el error de los discípulos fue creer que Jesús iba a resucitar en un cuerpo material, motivo por el cual “no le conocieron; ni tan sólo supieron en virtud de qué poder había Jesús resucitado” (*Adv. Haer.* I 30,13). Además, los discípulos exponen que Jesús no realizó ningún milagro antes del bautismo ni después de su resurrección, esto se debe a que Sophia no se encontraba en el cuerpo de Jesús en ninguno de los dos momentos¹⁷⁹. Los ofitas asumen este aspecto como la ignorancia de los discípulos sobre la verdadera sucesión de los hechos. Tras la resurrección, Jesús estuvo en la tierra durante 18 meses instruyendo a algunos de sus

¹⁷⁴ *Ídem.*

¹⁷⁵ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 244, nota 406.

¹⁷⁶ AROZTEGI ESNAOLA, M. (2018): “Cuerpo y bautismo...” *op. cit.*, p. 134.

¹⁷⁷ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. loc. cit.*, 244, nota 407.

¹⁷⁸ AROZTEGI ESNAOLA, M. (2018): “Cuerpo y bautismo...” *op. cit.*, p. 141.

¹⁷⁹ Anteriormente hemos visto que la actividad taumatúrgica de Jesucristo era obra de Sophia. MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 245, nota 409.

discípulos¹⁸⁰. Esta actividad de Jesucristo únicamente evangelizadora y sin milagros destaca por la transmisión de la gnosis “a unos pocos de sus discípulos, a los que sabía capaces de conocer misterios tan elevados” (*Adv. Haer.* I 30,14). Por lo tanto, se sugiere que los ofitas recibieron la gnosis por medio de estos discípulos¹⁸¹.

El último episodio que expone Ireneo es el escatológico¹⁸². En este caso, Jesús asciende al cielo y, junto a Ialdabaoth, recoge las almas de los hombres que van muriendo¹⁸³. La noticia concreta aún más la posición de Jesús: “y está sentado a la derecha del padre Ialdabaoth” (*Adv. Haer.* I 30,14). Es importante aclarar ciertos aspectos ya que el cielo al que hacen referencia es el equivalente al Pleroma, lugar superior al Demiurgo y en el que se situaría Cristo, es decir, el elemento psíquico, mientras que a la derecha de Ialdabaoth se sentó el espíritu de Jesucristo¹⁸⁴. Por esta razón, Cristo realmente se encuentra situado por encima del Demiurgo aunque actúa como si estuviese a su derecha y de esta forma impide que pueda recoger las almas santas¹⁸⁵. Las denominadas almas santas o gnósticas que retiene Jesús son las que poseen el elemento psíquico y la impregnación de luz insuflada por el Demiurgo. Con la muerte de los hombres, estas dos figuras se reparten las almas, siendo Jesús el que recoge a los poseedores de espíritu, mientras que Ialdabaoth sólo retiene las almas puramente psíquicas. Por tanto, Jesús va ganando almas y el Demiurgo las va perdiendo progresivamente¹⁸⁶. Cuando se reúnen todas las almas santas, es decir, todo el poder de la luz, Jesús alcanzará el Pleroma y tiene lugar el fin del mundo.

Finalmente, Ireneo afirma que los ofitas son los precursores de los valentinianos, vinculando de esta forma ambos grupos gnósticos: “Estas son sus doctrinas, y de ellas

¹⁸⁰ Para una explicación más detallada sobre los 18 meses véase ORBE, A. (1973): “Cristología de los ofitas”. *op. cit.*, p. 219. El período de estancia en la Tierra varía según la tradición. Generalmente, los gnósticos tienden a alargar esta fase ya que es el tiempo empleado por Jesús a la enseñanza espiritual. MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 107, nota 51.

¹⁸¹ AROZTEGI ESNAOLA, M. (2018): “Cuerpo y bautismo en los ofitas...” *op. cit.*, p. 137.

¹⁸² Es importante aclarar que hasta este momento Ialdabaoth tenía el control sobre las almas que había creado, ya que, con la muerte de una persona, su alma ascendía a la Hebdomada y el Demiurgo devolvía dicha alma a la Tierra en otro cuerpo. AROZTEGI ESNAOLA, M. (2018): “Cuerpo y bautismo en los ofitas...” *op. cit.*, p. 138.

¹⁸³ Los ofitas distinguen entre almas santas y almas simples. Las primeras son las almas de aquellos que reconocieron a Jesús por ser hijo del Primer Hombre y a Cristo por ser el resultado del Padre, Hijo y Primera Hembra. Las segundas corresponden a aquellos que no reconocieron a Jesús ni a Cristo y mantuvieron su creencia en Ialdabaoth, el verdadero Dios. ORBE, A. (1973): “Cristología de los ofitas”. *op. cit.*, p. 225.

¹⁸⁴ AROZTEGI ESNAOLA, M. (2018): “Cuerpo y bautismo en los ofitas...” *loc. cit.*, p. 137.

¹⁸⁵ ORBE, A. (1973): “Cristología de los ofitas” *op. cit.*, p. 223.

¹⁸⁶ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 246, nota 415.

procedió la escuela de Valentín, como la hiedra de Lerna, monstruo de muchas cabezas” (*Adv. Haer.* I 30,15)¹⁸⁷.

4.1.1. Los “verdaderos” ofitas

Una vez finalizada la exposición de este grupo gnóstico, que de forma errónea recibe la denominación de ofitas, Ireneo aborda a los que deberían ser considerados como los “verdaderos” ofitas (*Adv. Haer.* I 30,15). Los gnósticos descritos en esta noticia se consideran como los auténticos ofitas, ya que la serpiente no es asociada a la figura del diablo, sino que en este caso está en conexión con una entidad divina y es concebida como una figura positiva. A diferencia de la noticia anterior, esta se caracteriza por su brevedad, ya que se trata de un escaso párrafo que aporta muy poca información¹⁸⁸. En este sentido, apreciamos que entre otros aspectos no se hace referencia a las entidades divinas superiores, pero sobre todo destacan dos elementos fundamentales de las enseñanzas ofitas. Por un lado, la ausencia de la figura de Ialdabaoth, hijo de Sophia, así como de los diversos descendientes que crea el Demiurgo. Por otro lado, en ningún momento se establece directamente que este grupo adore a la serpiente.

El aspecto más importante de esta noticia es la identificación de la serpiente del Paraíso con Sophia. En este sentido, Ireneo parece diferir de la extensa fuente presentada anteriormente en la que Sophia utilizó a la serpiente como su instrumento para introducir el conocimiento en el Paraíso, ya que en este relato Sophia se convirtió en la serpiente, oponiéndose de esta forma al creador e introduciendo el conocimiento en la humanidad¹⁸⁹. Además, la introducción de Sophia (Sabiduría) en la serpiente, se considera que este animal “es el más sabio de todos los seres” (*Adv. Haer.* I 30,15)¹⁹⁰. Además, los ofitas sostenían que la serpiente dejó su huella en la humanidad, reflejándose en la forma serpentina de los intestinos.

¹⁸⁷ Según José Montserrat Torrents, el sistema ofita contiene en resumen el valentinismo. MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 247, nota 416.

¹⁸⁸ “Algunos afirman, además, que la Sabiduría misma era la serpiente, por lo cual se opuso al creador de Adán y proporcionó a los hombres el conocimiento. Por esto se dice que la serpiente es el más sabio de todos los seres. Y sostienen que la posición y el aspecto de nuestros intestinos, por los que circulan los alimentos manifiestan la escondida substancia generadora que está en nosotros bajo figura de serpiente”. Consultado en MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. loc. cit.*, p. 247.

¹⁸⁹ La serpiente es la portadora de la gnosis y la transmite al ser humano. ROUSSEAU, A.; DOUTRELEAU, L. (2008): *Contre les Hérésies. Livre I. Introduction, notes justificatives, tables*. Paris: Du Cerf. p. 163.

¹⁹⁰ “La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que había hecho el Señor Dios”. Gn. 3:1.

4.2. LOS OFITAS EN EL *CONTRA CELSO* DE ORÍGENES DE ALEJANDRÍA

La noticia de Orígenes de Alejandría sobre los ofitas se basa en refutar la información que el filósofo Celso proporcionó en su obra *Discurso verídico contra los cristianos* (ca. 178 d.C.), que se conserva parcialmente a partir de los extractos seleccionados por Orígenes. En su labor heresiológica, redacta setenta años más tarde el *Contra Celso* (248 d.C.), una fuente importante para acercarnos a nuestro objeto de estudio. A pesar de que la información expuesta en esta obra hace referencia a ambos autores, resulta sencillo interpretar la intervención de cada uno, ya que Orígenes comenta de forma clara cuando está citando a su oponente. En líneas generales, se puede apreciar que el contenido expuesto por Celso se centra en presentar un diagrama de un grupo de cristianos que habrían desarrollado la práctica ritual de unción llamada “sello”, denominación común para hacer referencia al bautismo cristiano en la antigüedad¹⁹¹. Para garantizar el ascenso del alma memorizaron una serie de contraseñas para poder atravesar las puertas defendidas por los arcontes.

Según la interpretación de José Montserrat Torrents, se trata de una unción de enfermos como parte del proceso de sellado¹⁹², ya que el texto expone que los que transmiten el sello “son siete ángeles situados a cada lado del alma del moribundo” (*Cont. Cels.* VI 27). Uno de los principales investigadores en este aspecto, Welburn, concibe el diagrama como un relato del ascenso iniciático gnóstico a través de las esferas planetarias¹⁹³. Sin embargo, en este aspecto la investigación se ha dividido en dos posturas sobre esta práctica ritual. Por un lado, a partir de las palabras de Celso se ha interpretado la unción como un rito en el lecho de muerte, aportándose como motivos que Celso trata la muerte y la resurrección en otras partes del texto. En segundo lugar, se constata que otros grupos como los valentinianos hablan de una unción en el lecho de muerte, cuyo objetivo era asegurar el viaje celestial del alma. Por otro lado, ciertos investigadores han concebido esta unción como un rito de iniciación, basándose en tres aspectos: primero, el intento de Celso de establecer similitudes entre el sellado cristiano y los misterios de Mitra, donde el ritual de iniciación tuvo un papel importante. Segundo, el ritual es identificado como sello, denominación habitual para la iniciación cristiana. Tercero, tanto el bautismo cristiano como la iniciación en los misterios paganos presentaban multitud de imágenes sobre la muerte con el objetivo de asegurar su suerte en el más allá¹⁹⁴. No obstante, en los últimos años ha surgido una novedosa explicación para intentar resolver el diagrama, basándose en la noticia de Numenio de Apamea, un filósofo

¹⁹¹ AROZTEGI ESNAOLA, M. (2018): “Cuerpo y bautismo en los ofitas...” *op. cit.*, p. 153.

¹⁹² MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos II. op. cit.*, p. 252, nota 6.

¹⁹³ WELBURN, A. (1981): “Reconstructing the Ophite Diagram” *op. cit.*, p. 261.

¹⁹⁴ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered... op. cit.*, p. 236.

neopitagórico del siglo II¹⁹⁵. En este sentido, se ha propuesto que la distribución expuesta por Orígenes se correlaciona directamente con el patrón de ascenso presentado por Numenio en el que el alma se movía a través de los signos zodiacales y los gobernantes planetarios¹⁹⁶. Por su parte, Orígenes entiende esta unción como una perversión del bautismo cristiano de iniciación, y afirma que los ofitas maldicen a Jesús como parte del ritual¹⁹⁷.

La reconstrucción del diagrama ha constituido el tema que mayor cantidad de trabajos ha generado sobre los ofitas¹⁹⁸. Sin embargo, el principal problema al que han tenido que hacer frente es el análisis de dos descripciones, la de Celso y Orígenes, con la posible complicación de que no se trate del mismo dibujo, ya que es muy probable que tuviese en sus manos uno similar pero no idéntico¹⁹⁹. Además, se ha propuesto que el diagrama cumple dos funciones: proporcionar la compleja visión del cosmos ofita e iniciar un camino para que el gnóstico se uniese con Dios²⁰⁰. Es importante destacar que Celso quiere mostrar que los cristianos, al hablar del viaje del alma a través de siete cielos plagaron los misterios de Mitra, y que a su vez reflejan la doctrina de Platón. En cualquier caso, Celso tenía dos objetivos al describir el diagrama ofita: por un lado, quería retratarlos y asociarlos a los misterios de Mitra, y por otro lado, ridiculizar y criticar a los cristianos²⁰¹.

A partir del análisis de la noticia podemos constatar que su contenido guarda ciertos paralelismo con la información proporcionada por el *Adversus haereses* (I 30,1-14) de Ireneo de Lyon. Además, se ha planteado que ambos textos se basan en la misma mitología ofita, pero a pesar de esto la obra de Ireneo no fue una fuente empleada por Celso ni viceversa²⁰². Otro aspecto que se puede percibir es la cantidad de información que presentan ambos autores, ya que Orígenes profundiza en mayor medida, esforzándose para demostrar que el diagrama no pertenecía a unos cristianos. Por su parte, Celso buscaba atacar y ridiculizar a los cristianos, por lo que no era necesario que entrase en detalles. Por otro lado, percibimos que a

¹⁹⁵ AROZTEGI ESNAOLA, M. (2018): “Cuerpo y bautismo en los ofitas...” *op. cit.*, p. 157.

¹⁹⁶ Para una exposición más detallada del sistema propuesto véase DECONICK, A. (2013): “The road for the soul...” *op. cit.*, pp. 55-71.

¹⁹⁷ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered...* *op. cit.*, p. 213.

¹⁹⁸ Véase con especial atención el trabajo de recopilación realizado por Rasimus en el que aporta diversas reconstrucciones del diagrama. RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered...* *op. cit.*, 284-291; WELBURN, A. (1981): “Reconstructing the Ophite Diagram” *op. cit.*, pp. 261-287; VASALLO, M. (1997): “The Diagram of the Ophites...” *op. cit.*, pp. 16-27; DECONICK, A. (2013): “The road for the soul...” *op. cit.*, pp. 37-75; AROZTEGI ESNAOLA, M. (2018): “Cuerpo y bautismo en los ofitas...” *op. cit.*, pp. 127-164.

¹⁹⁹ DECONICK, A. (2013): “The road for the soul...” *op. cit.*, p. 37; AROZTEGI ESNAOLA, M. (2018): “Cuerpo y bautismo en los ofitas...” *op. cit.*, p. 150.

²⁰⁰ VASALLO, M. (1997): “The Diagram of the Ophites...” *op. cit.*, p. 16.

²⁰¹ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered...* *op. cit.*, p. 235.

²⁰² *Ibid.*, p. 13.

lo largo del relato Orígenes además de refutar la obra de Celso, trata de descalificar sus conocimientos sobre el cristianismo. Podemos destacar varios ejemplos como: “[...] de sus palabras parece desprenderse que basa su parcial descripción del diagrama en una mala inteligencia de la doctrina de la más oscura de las sectas” (*Cont. Cels.* VI 24). También es apreciable cuando comenta que “Celso debería estar mejor informado; los que han optado por la serpiente considerando que dio un buen consejo a los primeros hombres están lejos de ser cristianos” (*Cont. Cels.* VI 28).

El comienzo del texto indica que Celso no conocía a qué sistema gnóstico o “secta” pertenecía el diagrama, por lo que lo atribuyó a un grupo cristiano sin concretar cuál. En este aspecto Orígenes comenta la escasa inteligencia de Celso sobre esta cuestión y asocia el diagrama a los ofitas, definiéndolos como “la más oscura de las sectas” (*Cont. Cels.* VI 24). Además, expone el origen etimológico del sistema gnóstico al hacer referencia que su denominación procede de la serpiente. Para argumentar que este grupo no es cristiano, Orígenes presenta en el pasaje (VI 28) una información que no aparece en ninguna otra fuente sobre este sistema, ya que según él para ser admitido es necesario maldecir a Jesús. Este es un aspecto en el que Orígenes incide bastante, criticando que Celso consideraba cristianos a quienes negaban el carácter virtuoso y la sabiduría de Jesús.

La comparación con el relato de Ireneo resulta fundamental, ya que es posible encontrar importantes diferencias. Por un lado, la información proporcionada por Orígenes se basa en la maldición y negación de Jesús, contradiciendo el contenido del *Adversus Haereses* (I 30). Los ofitas de Ireneo presentan una cristología docética en el sentido de que realizan una distinción evidente entre la forma divina y humana del Salvador²⁰³. En esta noticia, Jesús es percibido como una figura positiva ya que es definido como el “más sabio, puro y justo que todos los demás hombres” (*Adv. Haer.* I 30,12). También se comenta sobre él que “empezó a hacer milagros, curar y anunciar al Padre desconocido” (*Adv. Haer.* I 30,13). Por otro lado, en el diagrama no se menciona a Jesús ni Cristo, mientras que en la obra de Ireneo son tres figuras distintas: el Hijo del Hombre, Cristo el Salvador y Jesús humano. De modo que se ha propuesto que la representación del Hijo en el diagrama pueda aludir a Cristo, aunque este elemento no es presentado de forma negativa²⁰⁴. Además, parece interpretarse que Celso no comprende por qué los miembros de este grupo maldicen a Dios. En este caso es representado bajo este calificativo, aunque lo cierto es que, en los sistemas gnósticos, el Demiurgo es

²⁰³ Rasimus argumenta que este término es utilizado para hacer referencia a la creencia en la que el Cristo celestial no existe realmente en la carne. RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered... op. cit.*, p. 218, nota 12.

²⁰⁴ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered... op. cit.*, p. 216.

concebido como Dios y es definido como ignorante o necio²⁰⁵. La explicación de Orígenes se basa en que el Demiurgo condenó a la serpiente por introducir el conocimiento del bien y del mal, y por este motivo los ofitas maldijeron al creador (*Cont. Cels.* VI 28).

Por otro lado, esta es la única fuente que afirma quién es el fundador de los ofitas, asociándose a la figura de Éufrates el Perata, aunque se trata de una información de dudosa veracidad. Como ya hemos comentado, este personaje aparece vinculado con el grupo gnóstico de los peratas. Por tanto, Orígenes y el autor de la *Refutatio* parecen presentar a Éufrates como el maestro gnóstico de ambos grupos. En este sentido, se ha propuesto que posiblemente Orígenes pudiera conocer el contenido de la *Refutatio*, induciéndole a pensar que las herejías de las serpientes fueron originadas por un individuo llamado Éufrates²⁰⁶. Sin embargo, otras interpretaciones presentan que el nombre puede ser ficticio, y que realmente hace referencia al cuarto río paradisíaco, el Éufrates. Para corroborar esta hipótesis, Clemente de Alejandría comenta en su obra *Stromata* que los peratas llevan el nombre de un lugar, por lo que la propuesta del río cobra más fuerza²⁰⁷. Además, en la Antigüedad el río Éufrates fue asociado a imágenes de serpientes²⁰⁸.

4.2.1. El diagrama ofita

La exposición del diagrama en el *Contra Celso* sigue un orden ascendente, es decir, su descripción comienza desde la parte inferior, lo que podríamos denominar el universo material, hasta llegar a la parte superior que se trata del mundo celeste. Por lo tanto, nuestro análisis seguirá el orden natural expuesto por Orígenes, desde la parte inferior hasta la zona superior²⁰⁹.

Según Orígenes, la parte más baja del diagrama estaba formada por un único círculo descrito como el alma del universo y era denominado el Leviatán²¹⁰. Para Orígenes, el nombre de Leviatán aparecía en dos lugares del diagrama: en la circunferencia que abarca el mundo,

²⁰⁵ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos II. op. cit.*, p. 253, nota 7.

²⁰⁶ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 46.; RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered... op. cit.*, p. 266.

²⁰⁷ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered... op. cit.*, pp. 265-266.

²⁰⁸ En la mitología mesopotámica, las divinidades Nirah e Irhan han sido identificadas con imágenes de serpientes y el Éufrates. En este sentido, Nirah representa al dios de la serpiente. VAN DER TOORN, K. (1999): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Karel van der Toorn, Bob Becking y Pieter Van der Horst (Eds.). Leiden, Boston: Brill, p. 315.

²⁰⁹ Para la representación del diagrama completo véase Anexo, figura 6.

²¹⁰ Etimológicamente, el término “Leviatán” se puede interpretar como “el que se retuerce” o “la corona”, y ambas posibilidades apuntan a un concepto original de Leviatán como una serpiente. UEHINGER, C. (1999): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Karel van der Toorn, Bob Becking y Pieter Van der Horst (Eds.). Leiden, Boston: Brill, p. 511.

asociado a la figura de la serpiente, y en el centro en conexión con Beemoth. En este sentido, ha sido posible establecer una relación entre Leviatán y Beemoth²¹¹ con la serpiente del relato de Ireneo (*Adv. Haer.* I 30,1-14) ya que era un personaje con dos nombres, Miguel y Samael. Por un lado, la serpiente que se hallaba en el cielo con Ialdabaoth fue definida como una fuente de espíritu y el alma de todas las cosas mundanas (*Adv. Haer.* I 30,5), y esto puede relacionarse con el Leviatán del diagrama, que es concebido como el alma del universo. Por otro lado, la expulsión de la serpiente al mundo inferior en la noticia de Ireneo puede compararse con Beemoth, ya que está situado debajo de las esferas celestiales²¹². A su vez, el interior del Leviatán se encontraría formado por diez círculos separados entre sí según Celso: “En el diagrama había el dibujo de diez círculos separados los unos de los otros” (*Cont. Cels.* VI 24). Sin embargo, los investigadores consideran que se trata de un error textual y que en realidad haría referencia a siete círculos que corresponden con los siete arcontes o cielos planetarios, a los que se suman los círculos de Beemoth y justo en el centro, la Tierra²¹³.

El siguiente elemento que destaca del diagrama es el mencionado Beemoth, ubicado debajo de todos los círculos arcónticos. Sin embargo, no queda claro a partir del testimonio de Orígenes si Leviatán y Beemoth son entidades idénticas²¹⁴. A pesar de esto, se ha propuesto esta última como contraparte del Leviatán, ya que se relacionan con la serpiente en otros textos en los que el Leviatán simboliza una serpiente hembra mientras que Beemoth representa a la serpiente macho²¹⁵. Por otra parte, es posible que se tratase de un doble Leviatán, aunque no se describa con forma serpentina o simplemente puede tratarse de un nombre colectivo para hacer referencia a los siete demonios liderados por Miguel, poseyendo uno de ellos la apariencia de serpiente, Rafael²¹⁶. Orígenes y Celso mencionan el papel de la serpiente como portadora de conocimiento (*Cont. Cels.* VI 27-28), por lo que no sabemos si se realizó una distinción entre la serpiente y el verdadero revelador. Sin embargo, dado que el resto del simbolismo sobre la serpiente en el diagrama (Leviatán y Rafael) parece negativo, es probable que la figura de la serpiente del Paraíso también fuese considerada como negativa aquí, aunque su consejo es considerado de forma positiva²¹⁷.

²¹¹ En la tradición judía, Leviatán y Beemoth son dos monstruos mencionados en Job 40:15,25. AROZTEGI ESNAOLA, M. (2018): “Cuerpo y bautismo en los ofitas...” *op. cit.*, p. 151.

²¹² RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered...* *op. cit.*, p. 15.

²¹³ AROZTEGI ESNAOLA, M. (2018): “Cuerpo y bautismo en los ofitas...” *loc. cit.*, p. 151.

²¹⁴ DECONICK, A. (2013): “The road for the soul...” *op. cit.*, p. 48.

²¹⁵ VASALLO, M. (1997): “The Diagram of the Ophites...” *op. cit.*, p. 25, nota 13.

²¹⁶ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered...* *op. cit.*, p. 62.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 63

La descripción del diagrama continúa presentado una línea negra que era identificada con la Gehena y el Tártaro, aunque su ubicación en el mapa ha generado cierto debate entre los investigadores²¹⁸. En este sentido, se ha sugerido que podría tratarse de la división de los cielos planetarios en dos hemisferios: visible e invisible²¹⁹, además de proponer que el cosmos material era concebido como el inframundo²²⁰. Estos dos conceptos proceden respectivamente de la tradición hebraica y la mitología griega, utilizados para hacer referencia a regiones del mal, por lo que la Gehena es asociada al Infierno y el Tártaro con Hades.²²¹ Después presenta el Paraíso pero, aunque no concreta su ubicación exacta, no hay que obviar su presencia, por lo que los investigadores han propuesto que se trata del nexo entre la zona inferior y superior del diagrama, es decir, la puerta de entrada entre lo físico y lo espiritual²²².

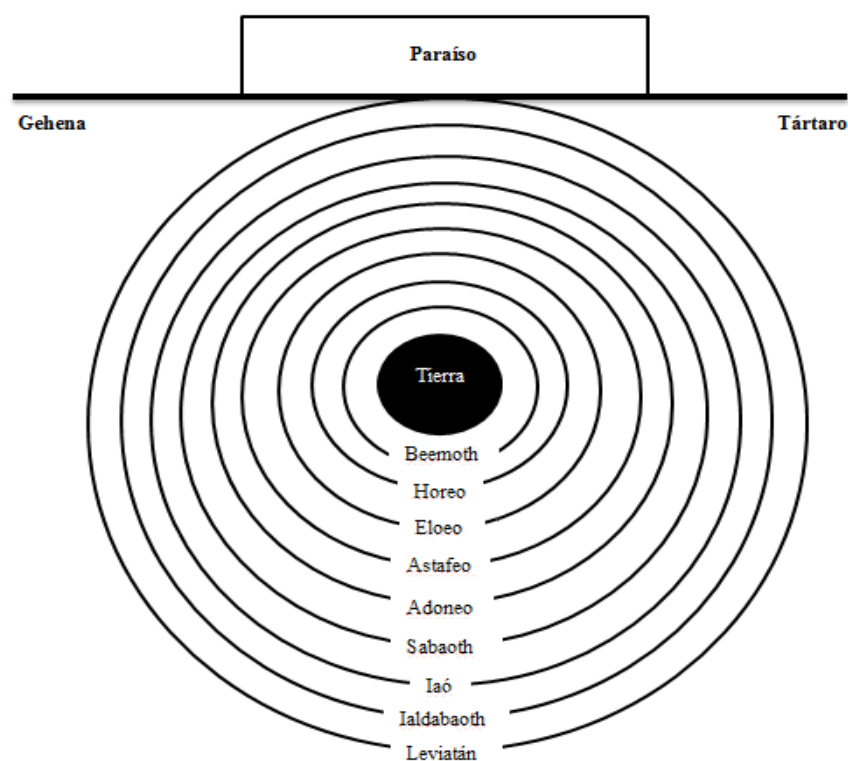


Figura 1. Interpretación de los cielos planetarios, la Gehena y el Paraíso. Fuente: Vasallo, 1997.
Elaboración propia.

²¹⁸ DeConick considera que la Gehena o el Tártaro se trata de una línea que divide el círculo de la Tierra. DECONICK, A. (2013): “The road for the soul...” *op. cit.*, p. 55. Por su parte, Vasallo ubica esa línea más allá de la última puerta de los arcontes, basando su explicación en la mitología griega, donde el Tártaro es la región más profunda del inframundo, lo que podría explicar su ubicación subdividiendo el círculo de la Tierra. Sin embargo, también comenta que el inframundo se encuentra a la misma distancia del cielo, lo que podría justificar su posición más allá de la Tierra. VASALLO, M. (1997): “The Diagram of the Ophites...” *loc. cit.*, p. 25, nota 18.

²¹⁹ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos II*. *op. cit.*, p. 252, nota 5.

²²⁰ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered...* *op. cit.*, p. 16.

²²¹ VASALLO, M. (1997): “The Diagram of the Ophites...” *op. cit.*, p. 19.

²²² *Ibid.*, p. 20

La descripción del diagrama es interrumpida en la noticia, ya que Orígenes comienza a refutar otros aspectos, pero continúa en el último pasaje (*Cont. Cel.* VI 38). Seguidamente se describe un círculo de grandes dimensiones denominado “vida” (*zoé*) y en su interior se hallan diversos elementos. A partir del texto de Ireneo, se propone que la figura de Sophia se encuentra en el círculo de “vida”, situado debajo del Padre, Hijo y Amor, por encima de la barrera de doble hacha²²³. La descripción de esta parte del diagrama es bastante compleja y en la que podemos identificar un gran círculo dividido tres zonas. En primer lugar y en la zona inferior, se encontraría un círculo amarillo y en su interior el azul, que son asociados a la luz y la oscuridad respectivamente²²⁴. En segundo lugar, se describe una doble barrera en forma de hacha. En tercer lugar y en la parte superior, un círculo denominado “Providencia de la sabiduría” y que está compuesto por otros dos círculos y una figura romboidal, en cuya sección común se halla la “Naturaleza de la sabiduría”. Finalmente, encima de esta sección aparece un círculo con la denominación de “conocimiento” (*gnosis*) y debajo el círculo de la “inteligencia” (*sínesis*).

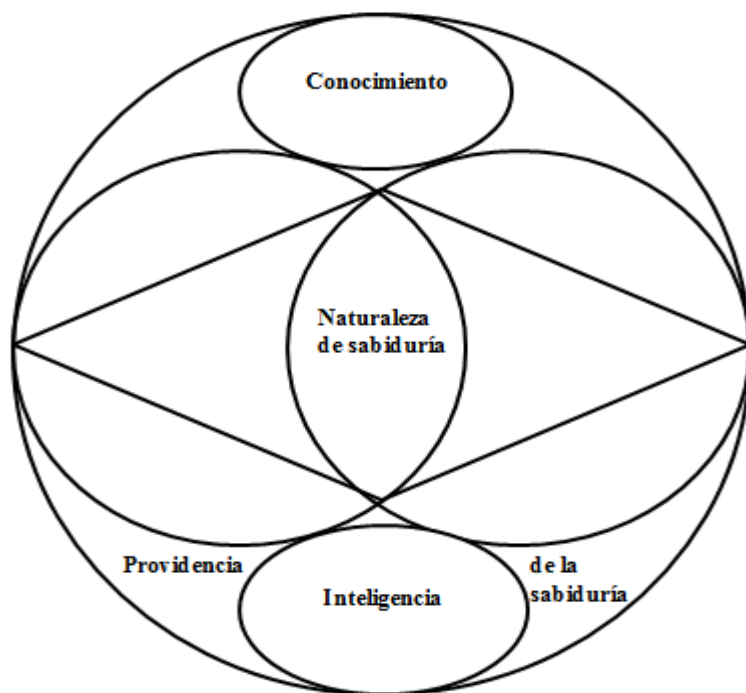


Figura 2. Composición interna del círculo de “Vida”. Fuente: Vasallo, 1997. Elaboración propia.

Inmediatamente encima del círculo de “vida” se sitúa un pequeño círculo denominado “amor” (*agape*), que es el punto de contacto con la parte superior del diagrama, el círculo del “Padre”, que engloba en su interior al “Hijo”. A partir de la noticia de Ireneo es posible

²²³ VASALLO, M. (1997): “The Diagram of the Ophites...” *op. cit.*, p. 26, nota 27.

²²⁴ *Ibid.*, p. 26, nota 24.

interpretar que los ofitas no concebían nada antes o por encima del Dios Supremo, por lo que, si relacionamos esa figura y la del Padre del diagrama, es coherente que no exista ningún otro elemento sobre este²²⁵.

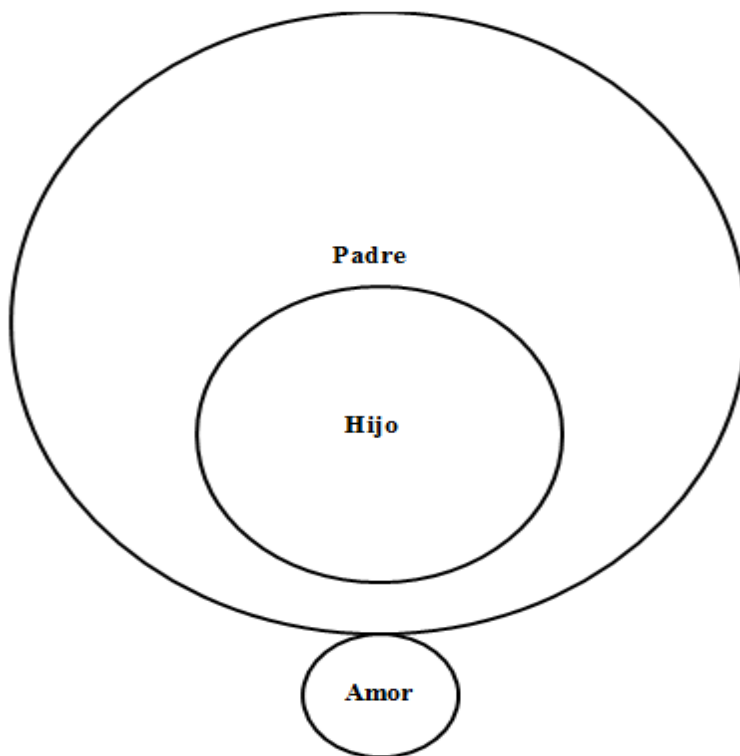


Figura 3. Parte superior del diagrama. Fuente: Vasallo, 1997. Elaboración propia.

4.2.2. Figuras animales, demonios y arcontes

Otro aspecto fundamental del relato se centra en los siete arcontes, demonios y figuras animales que se presentan en la obra de la siguiente forma: en primer lugar, Celso expone una serie de representaciones con formas de animal, mientras que Orígenes se encarga de asociarlos con el nombre de demonios (*Cont. Cels.* VI 30). En segundo lugar, se muestran las diversas contraseñas o fórmulas que debían recitar para superar las puertas gobernadas por los arcontes (*Cont. Cels.* VI 31).

En líneas generales, el diagrama revela las verdaderas identidades de los siete arcontes liderados por el Demiurgo Ialdabaoth, ya que en realidad son los arcángeles y su líder demonizado es Miguel, el Dios maldito de los judíos²²⁶. Además, la conexión existente entre

²²⁵ *Ibid.*, p. 25, nota 22.

²²⁶ RASIMUS, T. (2013): “The Archangel Michael...” *op. cit.*, p. 111.

el número siete y Yahvé, Dios de Israel asociado a Ialdabaoth, parece haber propiciado la idea del Demiurgo como el séptimo o el primero de los siete²²⁷.

En diversos textos que contienen enseñanzas ofitas, los siete arcontes reciben diversas denominaciones como por ejemplo los siete días de la semana, los siete planetas y los siete creadores de los siete constituyentes principales el cuerpo humano²²⁸. La relación del diagrama con la astrología es evidente, ya que se aprecia la conexión de los arcontes con los siete planetas²²⁹. Según Orígenes, el arconte con forma de león, Ialdabaoth, está vinculado con Saturno al afirmar que “el planeta Saturno se halla en simpatía con el arconte de forma leonina” (*Cont. Cels.* VI 31). En la obra de Ireneo también apreciamos esta conexión debido a que el Demiurgo y los arcontes conforman la Hebdomada o siete cielos planetarios: “La santa Hebdomada son los siete astros denominados planetas” (*Adv. Haer.* I 30,9). A partir de ambas noticias se ha propuesto una asociación entre los arcontes y los planetas: Ialdabaoth-Saturno, Iaó-Jupiter, Sabaoth-Marte, Adoneo-Sol, Astafeo-Venus, Eloeo-Mercurio y Horeo-Luna²³⁰.

En este sentido, es posible establecer más vínculos con los ofitas de Ireneo, ya que podemos apreciar que en ambas listas aparecen los mismos arcontes:

- *Adv. Haer.* I 30,5: Ialdabaoth, Iaó, Sabaoth, Adoneo, Eloeo, Horeo, Astafeo.
- *Cont. Cels.* VI 31-32: Ialdabaoth, Iaó, Sabaoth, Adoneo, Astafeo, Eloeo, Horeo.

Las diferencias en el orden no constituyen ningún inconveniente, ya que puede tratarse por variaciones de la tradición o escuela²³¹. Por tanto, la relación entre ambas noticias se constata con la aparición de las mismas denominaciones de los arcontes y la figura principal, Ialdabaoth.

A partir del texto apreciamos la identificación de las formas animales con los arcontes, que apoyándose en el trabajo de Celso son reflejados en el siguiente orden según Orígenes: el primero que presenta forma de león es designado como Miguel. El segundo tiene forma de toro y es asociado con Suriel. El tercero es la serpiente, aunque en el texto se alude a él como dragón, cuyo nombre es Rafael. El cuarto es presentado como un águila, se trata de Gabriel.

²²⁷ *Ibid.*, p. 116.

²²⁸ *Ibid.*, p. 110.

²²⁹ *Ibid.*, p. 115.

²³⁰ En el mundo antiguo existieron diversos órdenes para establecer la correlación de los planetas entre los que destacan el orden caldeo, egipcio y griego. Según Celso, los ofitas copiaban los misterios mitraicos por lo que deberían recurrir al orden griego que corresponde con los días de la semana. Sin embargo, los ofitas son representados en el orden caldeo. MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos II*. Madrid: Editorial Gredos, pp. 401-402.

²³¹ AROZTEGI ESNAOLA, M. (2018): “Cuerpo y bautismo en los ofitas...” *op. cit.*, p. 152.

El quinto tiene apariencia de oso, es Taltabaot. El sexto con rostro de perro es Erataot. El séptimo con forma de asno es Onoel o Tafabaot, y este es el único cuyo nombre es indicado por Celso, mientras que Orígenes comenta que en su diagrama es llamado Tartaraot (*Cont. Cels.* VI 30). En este argumento se basan los investigadores para interpretar que ambos diagramas eran diferentes, ya que Celso sólo expone las formas y únicamente el nombre del séptimo arconte²³². En la siguiente tabla podemos apreciar de forma clara las tres listas aportadas por Orígenes:

Tabla 2. Listas de arcontes con sus formas animales y demonios

Animal (<i>Cont. Cel. VI 30</i>)	Demonios (<i>Cont. Cel. VI 30</i>)	Arcontes (<i>Cont. Cel. VI 31-32</i>)
León	Miguel	Ialdabaoth
Toro	Suriel	Iaó
Dragón	Rafael	Sabaoth
Águila	Gabriel	Adoneo
Oso	Taltabaot	Astafeo
Perro	Erataot	Eloeo
Asno	Onoel/Tartaraot	Horeo

Fuente: Rasimus, 2013.

En este aspecto es posible establecer un paralelismo con la noticia de Ireneo (*Adv. Haer.* I 30,1-14) ya que, en ambas fuentes, Miguel es el líder de los demonios²³³. Sin embargo, el diagrama de Orígenes expone que la serpiente no es Miguel sino Rafael²³⁴. La representación con forma de león de Miguel propició la conexión del demonizado Ialdabaoth con Yahvé, debido a que, en la Biblia hebrea el Dios judío y el diablo aparecen simbolizados como leones, por lo que la fusión entre Miguel e Ialdabaoth le concedió a este último su apariencia de león²³⁵.

Los cuatro primeros demonios constituyen los principales arcángeles judeocristianos, mientras que sus formas animales son asociadas a la tradición bíblica, concretamente a los querubines que se encuentran alrededor del carro de Dios en la visión de Ezequiel, cuyos rostros representan al hombre, león, toro y águila. Sin embargo, en el diagrama ofita, la figura

²³² RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered...* op. cit., p. 236.

²³³ En *Adv. Haer.* I 30,8 la serpiente es asociada al diablo por introducir el conocimiento y una vez expulsada del Paraíso recibe el nombre de Miguel creando una descendencia para enfrentarse a Ialdabaoth.

²³⁴ RASIMUS, T (2005): "Ophite Gnosticism..." op. cit., p. 242.

²³⁵ RASIMUS, T (2013): "The Archangel Michael..." op. cit., p. 117.

del hombre es reemplazada por la serpiente²³⁶. Desde una perspectiva etimológica, cuatro de los siete arcontes parecen estar basados en referencias sobre Dios. Respecto a Iaó, se trata de una abreviatura de Yahvé. El arconte Sabaoth hace referencia al título del Dios judío “señor de los ejércitos”. En el caso de Adoneo, que significa “mi señor” es utilizado como una alusión hacia Yahvé. Mientras que Eloeo parece derivar de Elohim, término que significa “dioses”. Mientras que los tres restantes (Ialdabaoth, Astafeo y Horeo) proceden de fuentes mágicas²³⁷.

Además, se ha propuesto como posibilidad que Ialdabaoth constituya una abreviatura de la fórmula cuádruple a partir de “Iaó-Eloeo-Adoneo-Sabaoth”. Por lo que, si esta etimología fuese correcta, entonces la idea de que el trono de Dios está rodeado por cuatro arcángeles, cada uno con un nombre de Dios, podría haber llevado a la idea de que la combinación de estos cuatro nombres puedan equivaler al propio nombre de Dios. Por tanto, es posible que el nombre Ialdabaoth no sea originalmente gnóstico, hallándose su origen en el Segundo Templo judío, que los autores del mito ofita podrían haber tenido constancia²³⁸.

4.2.3. Fórmulas para el viaje de ascenso

El siguiente aspecto destacable de la notica de Orígenes es el tratamiento de las diversas contraseñas que los gnósticos tenían que recitar para superar las puertas de los arcontes. Podemos percibir que la exposición de las fórmulas sigue la misma estructura: comienzan con una invocación al arconte y después el iniciado invoca el poder de algún agente contrario²³⁹. Además, las seis contraseñas finalizan utilizando la misma expresión: “que la gracia esté conmigo, sí, Padre, esté conmigo” (*Cont. Cels.* VI 31-32). Sin embargo, el texto presenta dos enigmas en la exposición de las fórmulas. Por un lado, destaca la ausencia de la frase necesaria para el cuarto arconte, Adoneo²⁴⁰. Por otro lado, observamos que existen dos fórmulas destinadas a Ialdabaoth que son presentadas seguidamente, además de ser vinculado a la primera y séptima esfera planetaria²⁴¹:

“Rey solitario, venda de ceguera, olvido inconsciente, te saludo, potencia primera, custodiada por un espíritu providente y por la sabiduría; de ahí soy enviado puro, partícipe ya de la luz del hijo y del padre. La gracia esté conmigo, sí, padre, esté conmigo” (*Cont. Cels.* VI 31).

“Oh tú, engendrado primero y séptimo para dominar con audacia, Ialdabaoth, que eres el logos principal de un intelecto puro, obra perfecta junto al hijo y el padre, yo ostento un símbolo

²³⁶ *Ibid.*, p. 111.

²³⁷ *Ibid.*, p. 112.

²³⁸ *Ibid.*, p. 115.

²³⁹ WELBURN, A. (1981): “Reconstructing the Ophite Diagram” *op. cit.*, p. 270.

²⁴⁰ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos II. op. cit.*, p. 256, nota 14.

²⁴¹ AROZTEGI ESNAOLA, M. (2018): “Cuerpo y bautismo en los ofitas...” *op. cit.*, p. 156.

marcado con la figura de la vida, después de abrir para el mundo la puerta que tú cerraste para tu eón; yo atravieso, libre de nuevo, tu dominio; que la gracia esté conmigo, sí, padre, esté conmigo” (*Cont. Cels.* VI 31).

Sin embargo, el principal problema gira en torno a la presentación de las contraseñas, ya que el orden expuesto es de la séptima a la primera puerta. En este sentido, el autor muestra la Hebdomada de forma inversa por lo que hay que considerar que el diagrama expone un viaje iniciático de descenso y no de ascenso²⁴². Para corroborar esta hipótesis, se ha propuesto que a partir de la expresión utilizada en la primera contraseña “de ahí soy enviado puro” (*Cont. Cels.* VI 31) no se trata de un ascenso del alma, sino del descenso del Salvador²⁴³.

Como hemos visto, las similitudes entre ambas noticias son notables, e incluso se ha sugerido que el *Adversus Haereses* (I 30,1-14) presenta la cristología ofita mientras que el *Contra Celso* (VI 27-31) expone el bautismo ofita. Por tanto, se ha propuesto que la noticia de Ireneo constituye el fundamento cristológico del ritual de iniciación descrito en el relato de Orígenes²⁴⁴.

4.3. LOS OFITAS EN EL *ADVERSUS OMNES HAERESES* DE PSEUDO-TERTULIANO

La información que Pseudo-Tertuliano presenta sobre los ofitas en su obra²⁴⁵ procede de dos fuentes principales: por un lado, el *Syntagma* perdido de Hipólito de Roma, pudiendo tratarse de una traducción latina de este²⁴⁶, y por otro lado, la noticia de los “otros” gnósticos que trata Ireneo de Lyon (*Adv. Haer.* I 30,1-14).

Como ocurre generalmente en el resto de noticias, el texto describe la adoración de la serpiente por parte del grupo gnóstico, aspecto que es utilizado por los heresiólogos para designarlos con el nombre de ofitas. Además, el autor expone diversas noticias novedosas que no aparece en ninguna otra fuente sobre este grupo. En primer lugar, afirma que estos prefieren a la serpiente antes que a Cristo porque trajo consigo el conocimiento del bien y del mal, e imitó los poderes curativos de la serpiente de bronce de Moisés. En este relato no se identifica a la serpiente con Cristo, como sí recogerá posteriormente Epifanio, aunque en este caso es posible interpretar un vínculo positivo entre ambos por ser una fuente de

²⁴² VASALLO, M. (1997): “The Diagram of the Ophites...” *op. cit.*, p. 19; WELBURN, A. (1981): “Reconstructing the Ophite Diagram” *op. cit.*, p. 264.

²⁴³ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos II.* *op. cit.*, p. 255, nota 11.

²⁴⁴ AROZTEGI ESNAOLA, M. (2018): “Cuerpo y bautismo en los ofitas...” *loc. cit.*, p. 153.

²⁴⁵ El fragmento ha sido extraído de THELWALL, S. (1918): Appendix: Against All Heresies. *loc. cit.*, pp. 1220-1221.

²⁴⁶ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered...* *op. cit.*, p. 19.

conocimiento y salud. En segundo lugar, brevemente y sin profundizar comenta la participación de la serpiente en la bendición de sus eucaristías.

A continuación, Pseudo-Tertuliano se centra en explicar la doctrina de los ofitas, que corresponde con la interpretación alegórica del *Génesis*, en la que Ialdabaoth presenta una gran importancia. En este aspecto todo parece indicar que el autor utiliza la obra de Ireneo de Lyon (*Adv. Haer.* I 30,1-14) debido a las grandes similitudes que existen, aunque podemos apreciar que se trata de una versión resumida y que no profundiza excesivamente. El relato comienza presentando un eón primario supremo²⁴⁷ a partir del cual se originan el resto de eones inferiores. Un segundo eón²⁴⁸ daría luego origen a Ialdabaoth²⁴⁹. La ubicación de Ialdabaoth en el cosmos es debajo del cielo, lugar donde produjo siete descendientes²⁵⁰ que fueron incapacitados para conocer la existencia de una región superior con el objetivo de que pensarán que Ialdabaoth era el único Dios.

Los descendientes de Ialdabaoth, denominados como eones o divinidades inferiores, crearon al hombre que surgió con apariencia de gusano y que yacía arrastrándose²⁵¹. Ante esto, el eón que había dado lugar a Ialdabaoth, es decir Sophia, introdujo la chispa divina en el hombre²⁵². Gracias a esto, el hombre fue capaz de conocer a las entidades divinas superiores a Ialdabaoth, lo que había sido propiciado por la serpiente, convirtiéndose en la virtud en el Paraíso y a quien Eva creyó como si se tratase del hijo de Dios²⁵³.

4.4. LOS OFITAS EN EL *PANARION* DE EPIFANIO DE SALAMINA

Es preciso comenzar explicando el propio título de la obra, ya que su significado se encuentra estrechamente relacionado con las serpientes, aspecto que Epifanio describe en el prefacio. El *Panarion* también fue denominado “Caja de los remedios para las víctimas de las mordeduras de bestias salvajes” (*Proem.* I 1,1). En este sentido, el autor explica que las sectas que presenta en su obra responden simbólicamente a animales salvajes o serpientes. Además, Epifanio declara que el término “antídotos” es utilizado para curar a aquellos que ya han sido mordidos y prevenir al resto de cristianos para que no sigan el mismo camino (*Proem.* I 1,1).

²⁴⁷ Este eón no recibe ninguna denominación, por lo que interpretamos que se trata del Primer Hombre de la noticia de Ireneo (*Adv. Haer.* I 30,1).

²⁴⁸ Se trata de Sophia, la madre de Ialdabaoth (*Adv. Haer.* I 30,2).

²⁴⁹ Para referirse a Ialdabaoth no se utilizan expresiones como Demiurgo o creador.

²⁵⁰ Como en los casos anteriores, los hijos de Ialdabaoth tampoco reciben la denominación original del relato de Ireneo en el que son llamados arcontes. También destaca la ausencia la lista con los nombres de sus siete descendientes como se recogen en *Adv. Haer.* I 30,5 y *Cont. Cels.* VI 31-32.

²⁵¹ Episodio documentado en *Adv. Haer.* I 30,6.; *Pan.* 37. 4,1.

²⁵² Este suceso se trata de la impregnación de luz debido a la intervención de Sophia (*Adv. Haer.* I 30,6).

²⁵³ Idéntica expresión en *Adv. Haer.* I 30,7. Para los ofitas, la serpiente sería el hijo de Dios, es decir, el Demiurgo o creador. Por lo tanto, en este texto la serpiente posee un origen arcóntico.

Por tanto, aportará uno o dos argumentos, considerados antídotos, para contrarrestar el veneno y las sustancias tóxicas de las mordeduras de serpientes y bestias (*Proem.* II 2,3). En líneas generales, Epifanio introdujo animales salvajes, especialmente serpientes, como modelos principales para describir herejías. Al socavar el mundo animal en busca de metáforas y alegorías, Epifanio es parte de una tendencia general en el cristianismo antiguo donde los autores prestaban mayor interés en los animales metafóricos y los consideraban más importantes que los reales²⁵⁴.

La información que presenta sobre los ofitas procede de tres fuentes, y al igual que Pseudo-Tertuliano emplea el *Syntagma* de Hipólito de Roma, así como el *Adversus Haereses* (I 30,1-15) de Ireneo de Lyon. La tercera fuente a la que recurre son las orales, señalando aspectos de los que no es testigo como él mismo indica: “Y así, como lo he oído de alguno” (*Pan.* 37. 5,7)²⁵⁵. También es preciso señalar que Epifanio no utiliza el *Contra Celso* (VI 24-28) de Orígenes, ya que no es posible apreciar ninguna similitud entre ambos textos, a pesar de las relaciones que ya hemos comentado entre este último y la noticia de Ireneo. Para refutar el ideario doctrinal de los ofitas, Epifanio recurre constantemente a las Escrituras, citando textualmente ciertos pasajes de los Evangelios²⁵⁶.

Sin embargo, Epifanio aporta cierta información que no es posible documentar en otros tratados heresiológicos, lo que parece indicar que pudo manipular la información o exagerar ciertos aspectos con el objetivo de deslegitimar el sistema gnóstico ofita. En este sentido, esta información de dudosa veracidad constituyó la principal fuente de conocimiento sobre los ofitas para los heresiólogos posteriores, como por ejemplo Agustín de Hipona, quien utiliza un resumen del *Panarion* llamado *Anacephalaeosis*²⁵⁷. Además, su trabajo no sólo ha influido en las obras de autores eclesiásticos, sino que también ha propiciado la creación de una imagen generalizada sobre los ofitas como adoradores de serpientes únicamente²⁵⁸, obviando el resto de aspectos que conforman sus enseñanzas y mitología.

²⁵⁴ GILHUS, I. (2015): “The construction of Heresy and the Creation of Identity: Epiphanius of Salamis and his Medicine-Chest against heretics, *Numen*, 62, 2/3, Special Issue: Religion and Identity Politics: ‘Acceptable’ and ‘Unacceptable’ Religion, p. 158.

²⁵⁵ Los pasajes sobre los ofitas de Epifanio de Salamina han sido extraídos de WILLIAMS, F. (2009): *The Panarion of Epiphanius... op. cit.*, pp. 261-269; AMIDON, P. (1990): *The Panarion of St. Epiphanius... op. cit.*, pp. 241-248. Todos los fragmentos han sido traducidos de su lengua original, en este caso el inglés, con el objetivo de facilitar la lectura y la comprensión del lector.

²⁵⁶ Hemos consultado los pasajes en la obra de PIÑERO SAÉNZ, A. (2009): *Todos los evangelios. Traducción íntegra de las lenguas originales de todos los textos evangélicos conocidos*. Madrid: Editorial Edaf.

²⁵⁷ CALVO MADRID, T.; OZAETA LEÓN, J. M^a. (1990): *Obras completas de San Agustín... op. cit.*, p. 16.

²⁵⁸ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered... op. cit.*, p. 202.

En líneas generales, Epifanio presenta una amplia exposición sobre este grupo gnóstico, en el que la serpiente desempeña un papel fundamental, mientras que en las noticias que hemos tratado anteriormente, la información relacionada con la serpiente ha sido escasa. Sin embargo, en el texto de Epifanio la serpiente aparece reflejada con una mayor importancia, apreciándose cómo conforma el eje central del relato y del sistema gnóstico, además de ofrecerse una mayor cantidad de información sobre su participación, por ejemplo, en la eucaristía (*Pan.* 37. 5,6-5,7).

El texto comienza con un ataque hacia los ofitas, ya que el autor argumenta que estos se rigen por el error y no por la verdad (*Pan.* 37. 1,1). Al comienzo del fragmento, como realizan la mayoría de los heresiólogos, comenta que la denominación de ofitas se debe a su adoración a la serpiente, ya que es glorificada como una divinidad nueva (*Pan.* 37. 1,2). Además, también resulta novedosa la conexión que Epifanio establece entre los ofitas y otras sectas como los nicolaítas y gnósticos anteriores, denominados también “*gnosticoí*” (*Pan.* 37. 1,1). A pesar de que en la noticia sobre los nicolaítas (*Pan.* 25) no existan enseñanzas ofitas, en este texto aparecen figuras glorificadas como Prúnicos (*Pan.* 25. 3,2) o Ialdabaoth (*Pan.* 25. 3,4). Sin embargo, lo que pudo llevar a Epifanio a vincular este grupo con los ofitas es la relación serpiente-demonio, ya que a través de una metáfora expone que la serpiente representa una flauta y el diablo se trata del flautista, es decir, es el instrumento mediante el cual Eva fue engañada: “Sin duda, la flauta es una réplica de la serpiente a través de la cual el maligno habló y engañó a Eva” (*Pan.* 25. 4,9). Por otro lado, la conexión establecida entre los ofitas y los gnósticos anteriores, considerados “libertinos”²⁵⁹, se debe a la presencia de serpientes en la noticia también tratada por Epifanio (*Pan.* 26), ya que estos gnósticos hablaron de un Evangelio de Eva y la exaltaron porque “obtuvo el alimento del conocimiento por la revelación de la serpiente que le habló” (*Pan.* 26. 2,6).

4.4.1. La relación entre la serpiente y Cristo

Respecto a la identificación de la serpiente con Cristo, esta información no es recogida por ninguna de las fuentes anteriores que tratan a los ofitas. El vínculo entre la serpiente y Cristo no se debe a una exégesis de los primeros capítulos del *Génesis*, sino que se basa en una interpretación cristológica de la serpiente de bronce de Moisés²⁶⁰. La razón de por qué Epifanio llega a esta conclusión resulta difícil de establecer. Sin embargo, se ha propuesto una posible interpretación errónea o quizás una manipulación de las Escrituras por parte de

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 63.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 95.

Epifanio, concretamente de Juan 3:14²⁶¹, ya que la serpiente puede simbolizar o tratarse de un error tipográfico de Cristo sin ser idéntico a él²⁶². En este sentido, en el Libro de Números encontramos diversos pasajes relacionados con la información que presenta Juan 3:14 sobre la serpiente de bronce de Moisés y su capacidad de curación²⁶³.

Para asociar la figura de la serpiente con Cristo, los ofitas se basan en el pasaje que ya hemos comentado de Juan 3:14 y que el propio Epifanio cita en su refutación: “como Moisés elevó a la serpiente del desierto así, con más razón, debe serlo el Hijo del Hombre” (*Pan.* 37. 7,4). Según Epifanio, este hecho fue promovido por el diablo con el objetivo de deshonorar al Salvador equiparándolo a una serpiente (*Pan.* 37. 7,4). Además, los ofitas citarían otro fragmento en el que la serpiente es concebida de forma positiva, y parece ser que se basan en Mateo 10:16²⁶⁴, ya que en este pasaje Jesús enseña a sus discípulos a ejercer la sabiduría de las serpientes y la inocencia de las palomas contra la maldad de los fariseos²⁶⁵. Sobre la referencia al Evangelio de Mateo, el autor refuta esta idea argumentando que estas creaciones de Dios, la serpiente y la paloma, constituyen símbolos de enseñanza que son manipulados por los ofitas en su propio beneficio y con la finalidad de engañar (*Pan.* 37. 7,6). Respecto a la paloma, Epifanio simplemente se limita a asociarla al Espíritu Santo, destacando su inocencia en el mal y su sabiduría en el bien (*Pan.* 37. 8,7). En su constante labor de distanciar a Cristo de la serpiente, expone que este vino a combatir a la serpiente (*Pan.* 37. 8,1).

4.4.2. La figura de la serpiente

En el tercer pasaje la figura de la serpiente es exaltada de forma negativa, siendo considerada como la embaucadora de los ofitas: “¡Mira hasta dónde la serpiente, la engañadora de los ofitas, ha llegado en su grado de maldad!” (*Pan.* 37. 1,3). En este mismo

²⁶¹ “Y tal como Moisés exaltó a la serpiente en el desierto, así es necesario que sea exaltado el Hijo del Hombre”. Juan 3:14.

²⁶² RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered... op. cit.*, p. 201. Otra hipótesis ha establecido a partir de la imagen de la propia serpiente ya que los ofitas en busca de la figura del Salvador podrían haberla identificado con Cristo, debido a que este animal representaba la salvación y además había sido exaltada por Moisés en el desierto, por lo que en este contexto no sería extraño la intención de mezclar a Cristo con la serpiente. MAGRI, A. (2007): “Le serpent guérisseur...” *op. cit.*, p. 433.

²⁶³ “El Señor envió entonces contra el pueblo serpientes muy venenosas que los mordían. Murió mucha gente de Israel, y el pueblo fue a decir a Moisés: Hemos pecado al murmurar contra el Señor y contra ti. Pide al Señor que aleje de nosotros las serpientes. Moisés intercedió por el pueblo, y el Señor le respondió: Hazte una serpiente de bronce, ponla en un asta, y todos los que hayan sido mordidos y la miren quedarán curados. Moisés hizo una serpiente de bronce y la puso en un asta. Cuando alguno era mordido por una serpiente, miraba a la serpiente de bronce y quedaba curado”. Núm. 21: 6-9.

²⁶⁴ “Mirad que yo os envío como ovejas en medio de lobos: así pues, sed desde ahora prudentes como serpientes y puros como palomas”.

²⁶⁵ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered... op. cit.*, p. 209.

episodio se narra que la labor de engañar de la serpiente tiene lugar desde el comienzo de la humanidad hasta la venida de Cristo, provocando la traición al verdadero Dios. La intención del autor se basa en proponer que la actuación de la serpiente no es un acto involuntario, sino que la introducción del conocimiento del bien y del mal fue un hecho planeado como deja claro en diversas ocasiones: “Sin duda, una trama del adversario” (*Pan.* 37. 1,8); “Así fue el plan de la serpiente contra Eva” (*Pan.* 37. 2,1).

Por otro lado, en esta noticia también podemos apreciar la relación serpiente-diablo, ya que según Epifanio, el demonio actuaba a través de la serpiente: “Fue la serpiente la que habló en la serpiente –quiero decir, el diablo– y perturbó la escucha del hombre a través de la mujer” (*Pan.* 37. 1,6). Para justificar su postura, Epifanio expone que las Escrituras consideran al diablo una serpiente, no por su similitud física, sino por la traición cometida al principio de los tiempos por medio de una serpiente (*Pan.* 37. 2,3). Más adelante, el autor vuelve a vincular la serpiente con el diablo, argumentando que es utilizada como un instrumento del demonio para engañar al hombre en el Paraíso²⁶⁶ (*Pan.* 37. 2,7).

Además, a pesar de que la acción de tomar el fruto proporcionó el conocimiento del bien y el mal, Epifanio realiza una defensa del árbol prohibido argumentando que no puede considerarse pecado debido a que Dios no planta nada malo (*Pan.* 37. 1,6). En este sentido, la serpiente es concebida como un enemigo, ya que tras crear una conspiración provocó la desobediencia de Eva y Adán: “Sin duda, la trama del adversario, no por el asunto de la comida, sino para hacer que desobedecieran” (*Pan.* 37. 1,8). Por tanto, la expulsión del Paraíso como castigo no se debió por la adquisición del conocimiento, sino porque desobedecieron las órdenes de Dios.

4.4.3. Exégesis ofita del Génesis

Otro aspecto en el que se centra Epifanio es en aportar una visión del Génesis ofita, y para su confección recurre claramente a la noticia de Ireneo de Lyon (*Adv. Haer.* I 30,1-15), ya que presenta la misma historia aunque de forma más condensada y resumida. El texto comienza haciendo referencia a la creación de Ialdabaoth²⁶⁷, caracterizado por la debilidad e ignorancia de su madre, Prúnicos²⁶⁸. También se menciona la caída de Sophia y su mezcla con las aguas inferiores y la materia, que tras esforzarse logra ascender y dar lugar al cielo

²⁶⁶ Episodio similar al descrito por Epifanio sobre los nicolaítas en *Panarion* 25. 4,9. En ambos fragmentos, la serpiente es un instrumento del diablo.

²⁶⁷ En ningún momento de la noticia se menciona a Ialdabaoth como el Demiurgo, denominación común para referirse al Dios o creador entre los ofitas.

²⁶⁸ Entendemos que se refiere a Sophia, ya que es una de las diversas denominaciones que Ireneo le concede en su noticia (*Adv. Haer.* I 30,2).

visible²⁶⁹ (*Pan.* 37. 3,2). Por lo tanto, Epifanio no recoge las entidades divinas superiores como el Primer Hombre, el Segundo Hombre, la Primera Hembra y el Tercer Hombre. El texto también presenta la creación de los descendientes de Ialdabaoth que generaron siete cielos²⁷⁰, y que no reconocerían a ninguna figura superior a él. Además, observamos la identificación de Ialdabaoth como el Dios de los judíos (*Pan.* 37. 3,6). La formación del hombre es realizada por los descendientes a la imagen de su padre Ialdabaoth, pero su producción yacía arrastrándose y retorciéndose en el suelo. En este momento, su madre Prúnicos, introdujo la chispa²⁷¹, que significaría el alma según Epifanio, al hombre, quien reconocería y alabaría al Padre que se encuentra encima de Ialdabaoth (*Pan.* 37. 4,1). Ante esta situación, Ialdabaoth creó un descendiente con forma de serpiente con el objetivo de engañar a Eva, quien acató el mensaje de la serpiente al creer que era un hijo de Dios (*Pan.* 37, 4,4). Epifanio también señala que los propios ofitas establecen una relación entre la serpiente con la forma de los intestinos humanos: “¿Pues no tiene nuestros intestinos, por los cuales vivimos y nos alimentamos, forma de serpiente?”²⁷² (*Pan.* 37. 5,1). En el último pasaje sobre la exégesis ofita del *Génesis*, la introducción del conocimiento permitió a Adán y Eva conocer a las divinidades superiores a Ialdabaoth, por lo que la serpiente fue expulsada del Paraíso. Por lo tanto, los ofitas denominan a la serpiente rey del cielo, además de adorarla por la introducción del conocimiento y le ofrecen pan (*Pan.* 37. 5,3).

4.4.4. La eucaristía

La eucaristía ofita se trata de una práctica documentada por primera vez y de forma breve en la noticia de Pseudo-Tertuliano, mientras que Epifanio amplía la información aportando detalles que constituyen una práctica de dudosa veracidad debido a su tendencia a exagerar ciertos aspectos con el objetivo de deslegitimar el sistema gnóstico de los ofitas. Sin embargo, es preciso añadir que Epifanio nunca fue testigo de los acontecimientos que relata, basando su exposición en una fuente oral²⁷³. El elemento más importante del rito es desempeñado por la serpiente, ya que cumple la función de bendecir la eucaristía. A diferencia de otros autores como Pseudo-Tertuliano y Agustín de Hipona que sólo mencionan

²⁶⁹ El cielo que crea Sophia es la Ogdóada (*Adv. Haer.* I 30,3).

²⁷⁰ Esto hace referencia a la creación de los siete arcontes que conforman la Hebdomada Superior (*Adv. Haer.* I 30,4). Como ocurre con Pseudo-Tertuliano, Filastrio y Agustín, en esta noticia tampoco mencionan el nombre de los diversos arcontes.

²⁷¹ Se trata de la insuflación del elemento psíquico y la impregnación de luz por la intervención de Sophia en el hombre (*Adv. Haer.* I 30,6).

²⁷² En la noticia de Ireneo, la forma serpentina de los intestinos humanos en los que fluye el alimento se debe a que Sophia se convirtió en la propia serpiente (*Adv. Haer.* I 30,15). Sin embargo, Epifanio no aporta detalles sobre este aspecto.

²⁷³ El propio Epifanio afirma que la eucaristía ofita es una práctica que ha escuchado de alguien (*Pan.* 37. 5,7).

esta práctica, por su parte Epifanio presenta detalladamente cómo se desarrollaba esta reunión entre estos gnósticos. La eucaristía se desarrollaría de la siguiente manera: los ofitas conservarían una serpiente real en una cesta que llamarían tras esparcir los panes y esta se arrastraría sobre la mesa hasta enrollarse sobre los panes bendiciéndolos. Este proceso es considerado como un sacrificio perfecto (*Pan.* 37. 5,6). Seguidamente, los ofitas parten los panes y los reparten entre los miembros del grupo, tras lo cual todos besan a la serpiente en la boca. Para terminar, a través de la serpiente rezan un himno al Padre, finalizando de esta forma la eucaristía (*Pan.* 37. 5,7).

Sobre las prácticas con serpientes, en diversos pasajes del Nuevo Testamento, Jesús presenta una concepción positiva de la serpiente, llegando incluso a hablar bien de ella. Además, algunos versos pueden indicar un ritual en el que participan las serpientes o que a partir de su lectura e interpretación podría haber dado lugar a alguna actividad con serpientes. Entre los diversos fragmentos que pueden haber dado lugar a estas prácticas destaca Marcos 16:17-18²⁷⁴, en el que Jesús comenta que los creyentes no serán dañados al recoger las serpientes con las manos ni tampoco con la ingesta de su veneno. Además, como ocurre con el pasaje de Juan 3:14, vuelve a aparecer la capacidad de curación. Por otro lado, en Lucas 10:19²⁷⁵ es posible apreciar una referencia al manejo de serpientes, ya que no causarían daño. En este sentido, es posible que estos pasajes hayan influido y propiciado la creación de un relato sobre el manejo de serpientes como el que se encuentra en Marcos 16, aunque también es posible que este verso pueda hacer referencia a una práctica real en el cristianismo del siglo II, cuyo objetivo era probar la fe de los cristianos²⁷⁶. Por lo tanto, este pasaje constituye una posible influencia de los ofitas en la utilización de serpientes en sus prácticas rituales, sin embargo, se habla de una prueba de fe y no de una adoración.

4.4.5. Refutación de otros aspectos

En los siguientes pasajes, Epifanio refuta y cuestiona el sistema gnóstico de los ofitas, ya que no comprende cómo pueden concebir a la serpiente como un rey celestial debido a su desobediencia contra Dios (*Pan.* 37. 6,7). El autor combate a los ofitas al considerar que se contradicen a sí mismos con su propia doctrina, ya que para hacer referencia a la acción de la serpiente exponen que: “engañó a Eva” (*Pan.* 37. 6,5). En este sentido, Epifanio cuestiona su

²⁷⁴ “Estas son las señales que acompañarán a los que crean: en mi nombre expulsarán demonios, hablarán lenguas nuevas, agarrarán serpientes en sus manos y aunque beban veneno no les hará daño; impondrán las manos sobre los enfermos y se pondrán bien”.

²⁷⁵ “Mirad, os he dado el poder de pisar por encima de serpientes y escorpiones, y sobre cualquier poder del enemigo, y de ninguna manera os hará daño cosa alguna”.

²⁷⁶ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered... op. cit.*, p. 209.

objeto de adoración ya que en ocasiones equiparan a la serpiente con Cristo, mientras que en otras es hijo de Ialdabaoth.

En cuanto a la concepción de conocimiento que tienen los ofitas, Epifanio argumenta que expandir el conocimiento a través del engaño de la serpiente no puede considerarse como una enseñanza, sino que se trata de ignorancia. En la siguiente cita podemos apreciar de forma clara la posición de Epifanio sobre esta cuestión: “¡Porque tienen ignorancia y piensan que es conocimiento, aunque cuando llaman a su propio "conocimiento" engaño e ignorancia, en esto están diciendo la verdad!” (*Pan.* 37. 6,7).

Según Epifanio, los ofitas recurren a las sagradas escrituras para basar y apoyar su discurso. En un primer momento, presentan la utilización de la serpiente de bronce por parte de Moisés como un acto positivo, ya que permitió curar a aquellos que habían sido mordidos por una serpiente²⁷⁷. Ante esto, Epifanio comprende que la serpiente no puede ser buena debido a que sus mordeduras eran dañinas, por lo que el heresiólogo recurre a la Escrituras para explicar que la curación se debió a la actuación de Dios, quien creó un antídoto por medio de la serpiente y no por la naturaleza de esta última (*Pan.* 37. 7,1). Por tanto, los ofitas consideran a la serpiente como un símbolo de salud por su capacidad de curación, mientras que Epifanio centra su discurso en la intervención de Dios.

Finalmente, a pesar de rechazar cualquier tipo de conocimiento atribuido a la serpiente, Epifanio destaca dos aspectos relacionados con la sabiduría de este animal. En primer lugar, basándose en el *Génesis*²⁷⁸, comenta que la serpiente es consciente de que su vida se encuentra en su cabeza, por lo que su inteligencia se basa en proteger su cabeza con el resto del cuerpo (*Pan.* 37. 8,1). Este hecho es comparado por Epifanio con la petición de Cristo a que en tiempos de persecución y tentaciones los cristianos se entregasen al combate, pero protegiendo la cabeza²⁷⁹ (*Pan.* 37. 8,1). En segundo lugar, los ofitas consideran que la sabiduría de la serpiente se basa en la acción de dejar su veneno en la guarida cuando esta se dirige a tomar agua. Por tanto, los ofitas toman esta acción de la serpiente como ejemplo para que, al acudir a la Iglesia o eucaristías, no lleven consigo maldad, placer, pasión o enemistad (*Pan.* 37. 8,5).

²⁷⁷ Juan 3:14.

²⁷⁸ En este pasaje, Dios advierte a la serpiente de su debilidad: “Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo; él te herirá en la cabeza, pero tú sólo herirás su talón”. Gen 3:15.

²⁷⁹ Epifanio explica que esto se trata de no negar a Cristo ya que “Quiero, sin embargo, que sepáis que la cabeza de todo varón es Cristo, como la cabeza de la mujer es el varón, y la cabeza de Cristo es Dios”. 1 Cor 11:3.

4.5. LOS OFITAS EN EL *DIVERSARUM HAERESEON LIBER* DE FILASTRIO DE BRESCIA

Como ocurre con las obras heresiológicas de Pseudo-Tertuliano y Epifanio, se ha propuesto que para la exposición sobre los ofitas, Filastrio de Brescia también utilizase como fuente el mencionado *Syntagma* perdido de Hipólito de Roma²⁸⁰. En este caso, la información de Filastrio se centra en dos aspectos. Por un lado, establece un orden cronológico desde el origen del mundo para la exposición de los grupos gnósticos, en el que los ofitas son considerados los primeros herejes debido a que su objeto de culto es la serpiente del Paraíso²⁸¹. En este sentido, se trata de la única noticia heresiológica que considera a los ofitas como una herejía de origen pre-cristiano²⁸². Por otro lado, como ocurre en las fuentes tratadas anteriormente, se expone que la adoración de la serpiente se debe a que propició la introducción del conocimiento del bien y del mal a la humanidad. La noticia de Filastrio se caracteriza por la escasa información que aporta, ya que es presentada de manera superficial sin detallar ningún aspecto sobre este grupo gnóstico. Además, otra particularidad del texto es la brevedad, siendo la aportación más corta sobre los ofitas con que contamos:

“Así pues, este es el número de herejes desde el inicio y origen del mundo: los primeros son los Ofitas, a quienes se les llama Serpentinis. Estos adoran a un reptil, esto es, a una serpiente, afirmando que esta fue la primera en traernos el inicio del conocimiento del bien y del mal”²⁸³.

En este fragmento no se realiza una presentación de la exégesis alegórica sobre los primeros capítulos del *Génesis*, lo que provoca una importante ausencia de enseñanzas ofitas en la noticia. Además, tampoco se hace referencia a la mitología ofita, ya que no aparecen figuras fundamentales como Sophia, el Demiurgo Ialdabaoth ni sus descendientes, los arcontes. Por lo tanto, no parece existir relación entre la noticia de Filastrio de Brescia y las dos principales fuentes sobre las enseñanzas ofitas, que se encuentran en las obras de Ireneo de Lyon y Orígenes de Alejandría.

Respecto a la serpiente, es importante la inexistencia de una exposición detallada sobre esta figura. En el texto simplemente se presenta como el objeto de adoración de los ofitas por ser la primera en introducir el conocimiento del bien y del mal. A diferencia de fuentes

²⁸⁰ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered...* op. cit., p. 19.

²⁸¹ SETIÉN GARCÍA, C. (2017): “Herejes en el Antiguo Testamento...” op. cit., p. 161.

²⁸² RASIMUS, T. (2005): “Ophite Gnosticism...” op. cit., pp. 239-240.

²⁸³ “Hic itaque hereticorum est numerum a mundi initio atque origine: primi sunt Ofitae, qui dicuntur Serpentinis. Isti serpentem, id est colubrem, uenerantur, dicentes quod hic prior initium nobis scientiae boni et mali adtulerit”. Consultado en SETIÉN, C. (2018): “La transformación de la cultura clásica...” op. cit., p. 209. El mismo fragmento también puede ser consultado en SETIÉN GARCÍA, C. (2017): “Herejes en el Antiguo Testamento...” op. cit., pp. 161-162.

anteriores, la serpiente no es utilizada como un instrumento ni es considerada de forma negativa, así como tampoco se menciona un vínculo con el diablo y no es preferida o asociada a la figura de Cristo. Por tanto, la exposición de la serpiente es muy somera y tratada de manera superficial.

4.6. LOS OFITAS EN EL TRATADO *DE HAERESIBUS* DE AGUSTÍN DE HIPONA

La información expuesta por Agustín de Hipona sobre los ofitas presenta una clara influencia del trabajo de Epifanio de Salamina (*Pan.* 37. 1,1-9,1), ya que concretamente recurre a su versión abreviada o *Anacephaleosis*²⁸⁴. Además, en función de la información proporcionada por Agustín podemos encontrar paralelismos en los primeros pasajes del *Panarion* 37 (1,1-1,2). Por otro lado, como ocurre con el fragmento de Filastrio de Brescia, la noticia de Agustín de Hipona también se caracteriza por la brevedad y la ausencia de una exposición detallada del sistema gnóstico, que consiste en las siguientes líneas:

“Se llaman así por la culebra, que en griego se dice ofis. Piensan que así es Cristo. Pero tienen también una culebra verdadera encantada para lamer sus panes, y que de este modo, con ellos, los santifica como una eucaristía. Algunos dicen que estos ofitas proceden de los nicolaítas o de los gnósticos, y por medio de sus invenciones fabulosas llegaron a dar culto a una culebra”²⁸⁵.

A partir del análisis del texto, podemos destacar dos aspectos que permiten establecer que Agustín de Hipona recurre a la obra de Epifanio. Por un lado, la vinculación de los ofitas con otros grupos como los nicolaítas y gnósticos anteriores²⁸⁶, y por otro lado, la identificación de la serpiente con Cristo²⁸⁷. En este fragmento observamos una vez más un aspecto común en la mayoría de las obras heresiológicas, el establecimiento etimológico del grupo gnóstico, que procede del griego *ophis*, serpiente. De forma breve, en el fragmento se hace alusión a la participación de la serpiente en la eucaristía de los ofitas, cuya labor se resume en lamer y bendecir los panes. Además, se limita a comentar que la serpiente misma es el objeto de culto del grupo gnóstico.

²⁸⁴ CALVO MADRID, T.; OZAETA LEÓN, J. M^a. (1990): *Obras completas de San Agustín... loc. cit.*, p. 16; RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered.... loc. cit.*, p. 19.

²⁸⁵ “*OPHITE a colubro nominati sunt coluber enim graece ophis dicitur. Hunc autem Christum arbitrantur: sed habent etiam verum colubrum assuetum eorum panes lambere, atque ita eis velut eucharistiam sanctificare. Quidam dicunt istos Ophitas ex Nicolaitis sive Gnosticis exstitisse, et per eorum fabulosa figmenta ad colubrum colendum fuisse perventum*”. Consultado en CALVO MADRID, T.; OZAETA LEÓN, J. M^a. (1990): *Obras completas de San Agustín... op. cit.*, p. 55.

²⁸⁶ Para una explicación sobre esta cuestión, véase p. 62.

²⁸⁷ Sobre este aspecto, véase pp. 62-63.

Tal y como ocurre con el fragmento de Filastrio de Brescia, destaca la ausencia en esta noticia de las enseñanzas ofitas que podemos encontrar en las noticias de Ireneo de Lyon y Orígenes de Alejandría entre las que destacan las entidades divinas superiores, el papel desempeñado por Sophia, las figuras de Ialdabaoth y sus descendientes con su lista de nombres, e incluso una exposición más detallada de la serpiente.

4.7. PRESENCIA OFITA EN NAG HAMMADI

En este apartado nos centraremos en identificar las enseñanzas ofitas presentes en diversos textos de Nag Hammadi, siendo los más importantes: *Apócrifo de Juan*, *Hipóstasis de los arcontes* y el tratado *Sobre el origen del mundo*. Estos textos poseen cierta conexión con la obra de Ireneo de Lyon (*Adv. Haer.* I 30,1-14), ya que presentan una exégesis alegórica de los primeros capítulos del *Génesis* muy similar²⁸⁸. Además, es preciso aclarar que existen diversos textos de la Biblioteca que también pueden presentar vínculos con los ofitas, sin embargo, nos centraremos en los tres seleccionados debido a la mayor conexión y cantidad de enseñanzas ofitas según la principal fuente sobre este grupo gnóstico, la obra de Ireneo de Lyon.

En líneas generales, pueden identificarse los siguientes temas tanto en la noticia de Ireneo como en los textos que hemos seleccionado: Ialdabaoth, nacido de Sophia, crea a sus descendientes los arcontes y se proclama a sí mismo como el único Dios, y por este hecho es reprendido. Por otro lado, sus descendientes crean a Adán, pero su creación es incapaz de erguirse y es descrita arrastrándose. Estos textos recogen que Adán y Eva comieron del árbol del conocimiento instruido por el verdadero revelador, ya sea directamente o mediante la utilización de la serpiente, y esto se considera un acto positivo. Además, es posible documentar de forma similar la lista con los nombres de los siete arcontes en el relato ofita de Ireneo y Orígenes, el tratado *Sobre el origen del mundo* y *Apócrifo de Juan*, mientras que no se hace referencia a las denominaciones de los descendientes en *Hipóstasis de los arcontes*. Finalmente, los cuatro textos mencionan a Samael, que es un nombre para hacer referencia al demonio judío Michael o para Ialdabaoth²⁸⁹.

Podemos observar que los episodios de la ignorancia del Demiurgo, la creación del hombre y la narración paradisíaca de la noticia de Ireneo (*Adv. Haer.* I 30,5-9), presentan ciertos paralelismos con el *Apócrifo de Juan* (*ApocJn.* II 1,1-32,9), *Hipóstasis de los arcontes*

²⁸⁸ KAESTLI, J. (1982): “L’interpretation du serpent... *op. cit.*, p. 119.; RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered... op. cit.*, p. 38.

²⁸⁹ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered... op. cit.*, p. 39.

(HipA. 86,20-97,23) y el tratado *Sobre el origen del mundo* (OgM. 97,24-127,17)²⁹⁰. Sin embargo, en ninguno de estos textos se hace referencia a la descripción del plano pleromático que Ireneo presenta sobre los ofitas²⁹¹.

De los 46 textos de Nag Hammadi, en once se presenta a la serpiente, aunque como ya hemos precisado la aparición de serpientes no establece automáticamente que su contenido se trate de enseñanzas ofitas. La concepción que se tiene de la serpiente varía según el documento ya que *Apócrifo de Juan* presenta imágenes negativas de serpientes, mientras que en *Hipóstasis de los arcontes* y *Sobre el origen del mundo* es representada en términos positivos o neutros. En los textos de Nag Hammadi no se encuentran alusiones a posibles prácticas o rituales con serpientes como la eucaristía descrita por Epifanio (*Pan.* 37. 5,6-5,7). Como veremos más adelante, la distinción entre la serpiente y el verdadero revelador que puede ser Cristo, es un aspecto definido de forma vaga en la mitología ofita de estos textos. Por tanto, esta vaguedad podría haber contribuido a crear una imagen de la serpiente como el instructor e incluso como Cristo. Sin embargo, en los tres textos que analizaremos no hacen referencia a la serpiente de bronce de Moisés, así como tampoco se alude a Juan 3:14²⁹². Por otro lado, un aspecto común en los cuatro textos, es que la serpiente en sí no constituía el verdadero revelador, ya que en ocasiones se documenta que una entidad superior usaba a la serpiente como instrumento para introducir el conocimiento en el Paraíso o bien el revelador era Cristo²⁹³. No obstante, podemos destacar dos ausencias en la información presentada sobre la serpiente en los textos de Nag Hammadi respecto al *Adversus Haereses* (I 30,1-15). En primer lugar, la serpiente expulsada del Paraíso crea una descendencia y conforma la Hebdomada inferior, imitando el plano creado por el Demiurgo. En segundo lugar, Sophia se convierte en la propia serpiente y deja su rastro en los intestinos humanos (*Adv. Haer.* I 30,15). Además, los tres documentos de Nag Hammadi seleccionados como objeto de estudio reescriben la narración paradisíaca del *Génesis* y consideran el consejo de la serpiente como un acto positivo²⁹⁴.

Al analizar las características ofitas de los textos de Nag Hammadi nos basaremos en el modelo tipológico establecido para reconocer las enseñanzas de este grupo gnóstico²⁹⁵. Por tanto, sólo mencionaremos los pasajes y aspectos en los que observemos enseñanzas ofitas.

²⁹⁰ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 235, nota 383.

²⁹¹ RASIMUS, T. (2005): "Ophite Gnosticism..." *op. cit.*, p. 256.

²⁹² RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered...* *op. cit.*, p. 205.

²⁹³ *Ibid.*, p. 93.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 205.

²⁹⁵ Para el modelo tipológico ofita véase p. 36.

4.7.1. *Apócrifo de Juan*

El texto que analizaremos se trata de la versión larga del *Apócrifo de Juan* (II 1) 1,1-32,9²⁹⁶. De los cuatro apartados en los que se encuentra estructurado el documento, nos centraremos en el bloque que aborda la exégesis del Antiguo Testamento, ya que es la segunda mitad del texto la que guarda ciertas similitudes con la noticia de Ireneo de Lyon sobre los ofitas en *Adv. Haer.* I 30,1-14. Además, se ha propuesto que Ireneo pudo haber empleado una versión o fuente común al *Apócrifo de Juan* para realizar el capítulo *Adv. Haer.* I 29, ya que presenta ciertas similitudes con la primera mitad del texto gnóstico, mientras que al llegar a la refutación de los ofitas da la impresión de que Ireneo cambia su fuente de información, aunque continúa estrechamente relacionado con este. Sin embargo, existen dos versiones del *Apócrifo de Juan*, y ante esta diversidad es posible que Ireneo utilizase una versión diferente a las que se conservan actualmente²⁹⁷.

En el pasaje sobre el lapso de Sophia nos encontramos con la creación de Ialdabaoth, que es generado a través de la ignorancia de su madre. Este es descrito con apariencia de “dragón con rostro de león, de ojos resplandecientes como relámpagos” (*ApocJn.* II 10,10-11), que recuerda a la información aportada por Orígenes²⁹⁸. Sin embargo, Orígenes también asocia la apariencia de león a Miguel, el líder de los demonios, aunque en el *Apócrifo de Juan* no se vincula a Ialdabaoth, ya que Miguel aparece como uno de los subcomandantes entre los 365 demonios generados por el Demiurgo para crear el cuerpo psíquico de Adán²⁹⁹ (*ApocJn.* II 17,30).

La noticia continúa exponiendo que Ialdabaoth por su imperfección fue ubicado en un “trono en medio de la nube” (*ApocJn.* II 10,14), lo que se trata de una clara alusión a la nube en la que se encontraba el trono de Yahvé³⁰⁰, por lo que Ialdabaoth también es asociado al Dios de los judíos en este texto. Además, observamos la mención del Espíritu Santo, que además recibe la denominación de “Madre de los vivientes” (*ApocJn.* II 10,15-10,16), tratándose de dos de los nombres que recibe la Primera Hembra en la noticia sobre los ofitas de Ireneo (*Adv. Haer.* I 30,1-2).

²⁹⁶ Seguimos la introducción, traducción y notas realizada por José Montserrat Torrents en PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, pp. 231-258. Esta versión del documento se trata del primer escrito del Códice II de Nag Hammadi redactado en copto.

²⁹⁷ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered... op. cit.*, p. 9.

²⁹⁸ En el texto de Orígenes, el primer arconte, Ialdabaoth, aparece con rostro de león. Sin embargo, la forma de dragón corresponde con Sabaoth (*Cont. Cels.* VI 30).

²⁹⁹ RASIMUS, T. (2013): “The Archangel Michael...” *op. cit.*, p. 120.

³⁰⁰ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, p. 242, nota 21.

El siguiente pasaje corresponde con la creación demiúrgica, en el que se narra la creación de los arcontes por parte de Ialdabaoth. La figura del Demiurgo en este relato es asociada a un ser débil que recibe tres denominaciones: Ialdabaoth, Saclas y Samael³⁰¹ (*ApocJn.* II 11,19). Por otro lado, vuelve a aparecer un episodio común en las noticias que hemos tratado sobre los ofitas, la proclamación necia e ignorante de Ialdabaoth que le vincula con Yahvé: “Yo soy dios y no hay otro dios fuera de mí”³⁰² (*ApocJn.* II 11,20-21).

Respecto a los descendientes de Ialdabaoth, observamos que el *Apócrifo de Juan* presenta dos listas. En primer lugar, una lista conformada por un total de doce arcontes asimilados a los doce signos del zodiaco³⁰³. Sin embargo, es la segunda lista la que interesa para nuestro objeto de estudio, ya que tiene mayor conexión con las enseñanzas ofitas tanto en el número de arcontes como en las denominaciones de estos. El autor del *Apócrifo de Juan* presenta una lista con los nombres de los arcontes planetarios, que además son asociados a una apariencia o forma animal. Por lo tanto, podemos realizar una comparación entre las listas aportadas por este texto y el *Contra Celso*. En líneas generales, apreciamos ciertas diferencias en ambos relatos tanto en el nombre de los arcontes como las apariencias con las que son asociados:

Tabla 3. Lista de arcontes y apariencias animales

<i>Apócrifo de Juan (ApocJn. II 11,26-33)</i>		<i>Orígenes (Cont. Cels. VI 31-32)</i>	
Arconte	Apariencia	Arconte	Apariencia
Ialdabaoth	-	Ialdabaoth	León
Atot	Carnero	Iaó	Toro
Eloeo	Asno	Sabaoth	Dragón/Serpiente
Astafeo	Hiena	Adoneo	Águila
Iaó	Serpiente de siete cabezas	Astafeo	Oso
Sabaoth	Dragón	Eloeo	Perro
Adonín	Mono	Horeo	Asno
Sabbede	Fuego centelleante		

Fuente: Elaboración propia.

³⁰¹ Samael es uno de los nombres que recibe la serpiente caída en la noticia de Ireneo (*Adv. Haer.* I. 30, 9). Además, es el nombre del Demiurgo en *Hipóstasis de los arcontes* (*HipA.* 86,33-34. 94,26) y *Sobre el origen del mundo* (*OgM.* 103,15). Por su parte, Saclas también es utilizado para hacer referencia a Ialdabaoth en *Hipóstasis de los arcontes* (*HipA.* 95,9).

³⁰² Expresión que es asociada al Dios de los judíos, Yahvé. Además, es utilizada en otros textos ofitas: “Yo soy Padre y Dios, y nadie hay sobre mí” (*Adv. Haer.* I 30,6).

³⁰³ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, p. 243.

Tras observar la tabla apreciamos que el único arconte que aparece con la misma forma animal en ambas listas es Sabaoth, asociado a la figura del dragón, aunque en el relato de Orígenes se trata de una doble apariencia junto con la serpiente. En el momento en el que Sabaoth pasa a ser el Demiurgo, la serpiente se convierte en la figura principal de la Hebdomada. En este sentido, el cuarto y quinto descendiente son descritos con formas serpentinadas: Iaó es una serpiente de siete cabezas y Sabaoth tiene el rostro de dragón (*ApocJn.* II 11,31-32). Además, destaca la ausencia del arconte principal en la lista, Ialdabaoth, ya que a pesar de ser el Demiurgo no es mencionado en la lista, sino con anterioridad. Esto quiere decir que para conformar la Hebdomada en este texto, Ialdabaoth genera siete descendientes en los que el propio creador no está incluido, mientras que en las noticias de Ireneo y Orígenes, el Demiurgo crea seis hijos y se sitúa al principio o al final de los cielos planetarios. En líneas generales, existen mayores diferencias que similitudes, ya que a pesar de que los nombres de los arcontes coinciden en cinco de los siete casos, el orden de exposición presentado en ambas listas difiere, mientras que las apariencias animales sólo concuerdan en dos casos.

Posteriormente, se narra el momento de la creación del hombre psíquico en el que Ialdabaoth pronunció: “Venid, hagamos un hombre según la imagen de Dios y según nuestra semejanza, a fin de que su imagen sea luz para nosotros”³⁰⁴ (*ApocJn.* II 15,4-7). Sin embargo, su creación quedó inerte e inmóvil, mientras que en los relatos tratados anteriormente, el hombre yacía arrastrándose por el suelo³⁰⁵. Por último, resulta llamativo el tratamiento que recibe la serpiente, ya que según el texto no fue este animal el que persuadió a Adán y Eva para comer del árbol del conocimiento, sino que las funciones de instrucción son atribuidas al Salvador, como él mismo indica en el diálogo con Juan: “Sin embargo, yo los incité a que comieran” (*ApocJn.* II 22,9). Por tanto, en este texto la serpiente no es asociada al diablo, ni es vista desde una perspectiva positiva o adorada, sino que se trata de una figura neutral sin relevancia debido a que su participación es reemplazada por Cristo.

No obstante, en el texto sí podemos apreciar diversos fragmentos que intentan presentar a la serpiente como un ser negativo, ya que la representación del revelador en forma de águila

³⁰⁴ Se trata de otra expresión común en las noticias sobre los ofitas: “Venid, hagamos un hombre a imagen” (*Adv. Haer.* I 30,6). En la noticia de Epifanio la expresión no es recitada por Ialdabaoth: “Then, they say, when the heights had been closed off by Ialdabaoth’s design, these seven sons he had begotten [...] fashioned the man in the image of their father Ialdabaoth” (*Pan.* 37. 4,1).

³⁰⁵ Sobre esta cuestión, Ireneo comenta: “Únicamente se arrastraba serpenteando” (*Adv. Haer.* I 30,6). Por otro lado, Filastrio expone: “yacía arrastrándose, como un gusano” (*Adv. Omn. Haer.* 2). Finalmente, Epifanio también recoge esta información: “El hombre era una cosa trepadora como un gusano, que no podía levantar la vista ni ponerse de pie” (*Pan.* 37. 4,1).

ha sido propuesta como un argumento intencionado por parte del autor para evidenciar la concepción negativa de la serpiente, ya que en algunas tradiciones griegas existía cierta hostilidad entre el águila y la serpiente³⁰⁶. Otro aspecto para concebir a este animal como un ser negativo se ha sugerido a partir de diversos pasajes en los que se pretende establecer un vínculo entre malvado creador Ialdabaoth y la serpiente con la sexualidad y el deseo³⁰⁷. En el texto esta conexión la observamos en diversos fragmentos haciendo referencia por un lado a la serpiente: “La serpiente les enseñó a comer el vicio de la generación y la apetencia de la corrupción” (*ApocJn.* II 22,12-13). Por otro lado, la alusión hacia Ialdabaoth es la siguiente: “Hasta el día de hoy ha persistido la copulación a causa del primer arconte, que implantó el deseo de la generación en la compañera de Adán” (*ApocJn.* II 24,26-30).

4.7.2. *Hipóstasis de los arcontes*

El siguiente texto que analizaremos se trata de *Hipóstasis de los arcontes*³⁰⁸, cuyo contenido podría derivar de fuentes comunes al *Apócrifo de Juan* y al tratado *Sobre el origen del mundo*³⁰⁹. En líneas generales, las enseñanzas ofitas presentes en este documento están relacionadas con la figura de los arcontes y la serpiente.

Las referencias al Demiurgo aparecen de forma dispersa a lo largo del texto y observamos dos pasajes que presentan una información similar e incluso repetida (*HipA.* 86,29-87,3 y 94,20-95,12). El autor recurre a la utilización de materiales judíos debido a la conexión entre el Demiurgo y Yahvé, ya que este se denomina a sí mismo en tres ocasiones como: “Yo soy dios, y ninguno hay [fuera de mí]”³¹⁰ (*HipA.* 86,30-3; 94,21-22 y 95,7-8). Tras esta afirmación, el arconte principal es definido como ciego³¹¹ bajo la expresión de su madre Sophia: “Erras, Samael”³¹², es decir, “el dios de los ciegos” (*HipA.* 86,33-34 y 94,26). Posteriormente, el Demiurgo es acusado de nuevo: “Erraste Saclas”³¹³, cuya interpretación es

³⁰⁶ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered.... op. cit.*, p. 68.

³⁰⁷ *Ídem.*

³⁰⁸ Utilizamos la introducción, traducción y notas de José Montserrat Torrents en PIÑERO SÁENZ, A., MONTSERRAT TORRENTS, J., GARCÍA BAZÁN, F. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, pp. 373-387. Este documento constituye el cuarto tratado del Códice II de Nag Hammadi redactado en copto.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 374; ALBY, J. C. (2012): “El misterio del sueño de Adán entre los primeros cristianos”. *Circe de clásicos y modernos.* 16, 2, p. 9.

³¹⁰ Episodio recogido en *Adv. Haer.* I 30,6. De forma indirecta también se documenta en *Pan.* 37. 3,6. Esta afirmación también aparece en *ApocJn.* II 11,20-21; *OgM.* 103,10-11.

³¹¹ El término “ciego” es una de las diversas expresiones utilizadas por los gnósticos para definir al Demiurgo, además de necio o ignorante. MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos II. op. cit.*, p. 253, nota 7.

³¹² Es uno de los nombres que recibe la serpiente caída en la noticia de Ireneo (*Adv. Haer.* I 30,9). Sin embargo, en este texto es utilizado para nombrar a Ialdabaoth. En *Sobre el origen del mundo*, el Demiurgo también es llamado Samael (*OgM.* 103,15).

³¹³ Esta denominación también se utiliza para hacer referencia a Ialdabaoth en *ApocJn.* II 11,19.

Ialdabaoth” (*HipA.* 95,9). Por otro lado, en este texto simplemente se hace referencia a la creación de los descendientes por parte del Demiurgo, aunque destaca la ausencia de los nombres de cada uno de los arcontes. En conexión con el *Contra Celso* de Orígenes, el *Apócrifo de Juan* y el tratado *Sobre el origen del mundo* en este texto también se describe la figura de Ialdabaoth con apariencia de león: “Era una bestia arrogante parecida a un león” (*HipA.* 94,18-19).

Un aspecto novedoso es la importancia que adquiere el arconte Sabaoth, único descendiente de Ialdabaoth que es mencionado en todo el tratado. Este arconte alcanza la posición de su padre debido a su rechazo hacia él y la glorificación de Sabiduría y su hija Zoé, por lo que recibe la denominación de “dios de las potencias, Sabaoth”³¹⁴ (*HipA.* 95,21-22). Por tanto, reemplaza a Ialdabaoth en el último cielo y este es expulsado al Tártaro, y Sabaoth se convierte en el nuevo Demiurgo, situándose en la Ogdóada o círculos de estrellas fijas, mientras que el resto de arcontes se encuentran debajo de su figura³¹⁵.

Respecto a la creación del hombre, observamos que en este caso participan todos los arcontes: “Vamos, apoderémonos por medio de nuestra hechura, de manera que esta vea su viva semejanza ... y que la capturemos en nuestra hechura” (*HipA.* 87,33-88,1), mientras que la transmisión del elemento psíquico es realizada por una única entidad: “Y sopló en su rostro” (*HipA.* 88,4). Además, en este texto también se presenta la incapacidad de ponerse en pie de Adán³¹⁶: “fue hallado arrastrándose sobre la tierra” (*HipA.* 88,17-18). La noticia de Ireneo es más clara en este sentido:

“Venid, hagamos un hombre a imagen. Las seis potencias escucharon esa invitación, y la Madre les suministró una imagen del Hombre para de este modo vaciarles de la primera potencia. Entonces se reunieron y confeccionaron un hombre inmenso en anchura y longitud. Pero como únicamente se arrastraba serpenteando, lo llevaron a su padre” (*Adv. Haer.* I 30,6).

En cuanto a la serpiente, en este texto es definida como el “instructor” ya que persuadió a Eva para que tomase del árbol del conocimiento, pero sobre todo recibe este título porque la mujer espiritual, la verdadera instructora, vive temporalmente en ella³¹⁷. Sin embargo, en este aspecto es preciso destacar una de las figuras fundamentales del relato, denominado

³¹⁴ La conversión de Sabaoth en el Demiurgo también se documenta en el tratado *Sobre el origen del mundo* (*OgM.* 103,32-106,19). Además, etimológicamente el nombre Sabaoth significa “señor de los ejércitos”, título de Yavhé. RASIMUS, T (2013): “The Archangel Michael...” *op. cit.*, p. 112.

³¹⁵ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos...* *op. cit.*, p. 385, nota 37.

³¹⁶ Episodio común en diversos relatos sobre los ofitas en los que el hombre que yace arrastrándose o serpenteando: *Adv. Haer.* I 30,6; *Adv. Om. Haer.* 2; *Pan.* 37. 4,1.

³¹⁷ KAESTLI, J. (1982): “L’interpretation du serpent...” *op. cit.*, p. 306.

simplemente como Espíritu³¹⁸, que desciende desde el plano superior para penetrar en Adán, Eva y finalmente en la serpiente.

Para entender el proceso es necesario comenzar por la formación del hombre terrenal, momento en el que los arcontes crean un hombre de barro basándose en “el cuerpo de ellos mismos” y “de Dios que se les había aparecido en las aguas” (*HipA.* 87,31-32), cuyo resultado es un andrógino, es decir, un ser masculino y femenino. Se trata de un hombre de barro, ya que los arcontes se encuentran en el plano inferior, mientras que la semejanza que se refleja en las aguas pertenece al plano superior, por lo que no son capaces de captar la imagen de Dios debido a que son malos teúrgos³¹⁹. Entonces, el denominado Espíritu penetra en Adán, produciéndose de esta forma la introducción del elemento espiritual en el hombre psíquico (*HipA.* 88,12-17). Para la creación de Eva, los arcontes arrancaron el Espíritu que había entrado en Adán y lo rellenaron con carne, dando lugar al hombre completamente psíquico (*HipA.* 89,9-10). Posteriormente, los arcontes violan a Eva, pero el Espíritu abandona antes su cuerpo y se convierte en un árbol: “dejando caer delante de ellos su sombra, que es una semejanza de sí misma” (*HipA.* 89,27-28). Esta “sombra” se trata de una copia de la mujer espiritual, es decir, la Eva terrenal³²⁰. Y es en este momento en el que el Espíritu entra en la serpiente: “La espiritual penetró en la serpiente, el instructor” (*HipA.* 89,32), para volver a retirarse del ser en el que había penetrado tras cumplir su objetivo: “Y la instructora se retiró de la serpiente y la abandonó” (*HipA.* 90,10-11).

Por tanto, la serpiente se trata de un animal terrenal que fue utilizado como un instrumento³²¹, controlado por el Espíritu que introduce el conocimiento del bien y del mal, y una vez conseguido su objetivo abandona el cuerpo de la serpiente. Tras enseñar a Adán y Eva a comer del árbol del conocimiento, la serpiente fue maldecida por los arcontes por su acto de engañar a Eva: “Y dijo la mujer: La serpiente es la que me engañó, y comí” (*HipA.* 90,30-31). Sin embargo, la maldición de los arcontes recae sobre la serpiente sin ser conscientes de que fue realmente el Espíritu quien la había manipulado. Finalmente, el texto parece indicar que la maldición sobre la serpiente será levantada por Cristo: “Hasta la venida

³¹⁸ Este “Espíritu” corresponde con la Sabiduría superior, es decir, la Primera Hembra de la noticia de Ireneo (*Adv. Haer.* I 30, 1).

³¹⁹ El aspecto de mujer proviene de los arcontes, mientras que el aspecto masculino es tomado de Dios. PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos.... op. cit.*, p. 378, nota 9.

³²⁰ *Ibid.*, p. 380, nota 21.

³²¹ En la obra de Ireneo, la serpiente también es controlada por una entidad femenina, Sophia: “Pero la Madre de ellos tramó convencer a Adán y Eva por medio de la serpiente, para que transgredieran el mandato de Ialdabaoth” (*Adv. Haer.* I 30,7). Además, Epifanio también presenta que la serpiente es un instrumento, aunque en este caso es controlada por el diablo (*Pan.* 37. 2,3-2,7).

del hombre perfecto esta maldición ha ido cayendo sobre la serpiente” (*OgM.* 91,2-3). Sin embargo, la profecía sobre el hombre perfecto ha sido interpretada como una revisión de Gn. 3:15, en la que Cristo aplastará la cabeza de la serpiente³²². Por tanto, el consejo de la serpiente es interpretado de forma positiva ya que interviene el Espíritu del plano superior para frustrar el plan de los arcontes. Por este motivo, el verdadero revelador no sería la serpiente, tratándose simplemente de un instrumento y siendo concebida de forma neutral³²³.

A pesar de que en ningún momento se hace referencia a la creación de la serpiente por parte de Ialdabaoth o los arcontes, podemos interpretar que el autor refleja el origen arcónico de la serpiente: “[se volvieron] hacia la serpiente y maldijeron su sombra [...] impotente, sin percatarse de que era hechura de ellos” (*HipA.* 90,31-32). Además, se ha propuesto que la serpiente en este texto está conectada con Eva, ya que el espíritu que penetra en la serpiente es una contraparte de Eva. En este sentido, con un juego de palabras arameas se vincula el término “serpiente” con el nombre de Eva y el verbo arameo “mostrar” o “enseñar”³²⁴.

4.7.3. Sobre el origen del mundo

La adscripción del tratado *Sobre el origen del mundo*³²⁵ a una corriente gnóstica resulta una compleja labor, ya que las fuentes utilizadas para su elaboración son muy variadas y diversas al contar con influencias de la mitología y filosofía griega, de la magia, la astrología e incluso del maniqueísmo. Por otra parte, sus numerosas similitudes con la *Hipóstasis de los arcontes* indican la utilización de una fuente común. No obstante, ha sido vinculado con los valentinianos debido a los importantes aspectos relacionados con la doctrina de este grupo³²⁶. En el documento podemos apreciar diversos aspectos propios de las enseñanzas ofitas, centrados sobre todo en la figura del Demiurgo y sus descendientes, así como la concepción neutral de la serpiente.

³²² RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered...* op. cit., p. 65.

³²³ En la noticia de Ireneo, la serpiente también es utilizada como un instrumento de los poderes superiores, en este caso por Sophia. Sin embargo, la serpiente es asociada al diablo y presenta connotaciones negativas (*Adv. Haer.* I 30,5).

³²⁴ KAESTLI, J. (1982): “L’interpretation du serpent...” op. cit., p. 122.; RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered...* op. cit., p. 64.

³²⁵ Al igual que en los dos textos anteriores, utilizaremos la introducción, traducción y notas realizada por José Montserrat Torrents en PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos...* op. cit., pp. 391-417. Este texto se trata del quinto documento que se encuentra en el Códice II de Nag Hammadi redactado en copto.

³²⁶ *Ibid.*, p. 392.; ALBY, J. C. (2012): “El misterio del sueño...” op. cit., p. 11.

Respecto al Demiurgo, Ialdabaoth también es llamado Samael³²⁷ bajo la expresión: “Erras Samael, esto es, dios ciego” (*OgM.* 103,15). Además, es presentado en diversas ocasiones con apariencia de león: “parecido a un león y andrógino” (*OgM.* 100,9), y también se recoge que “era semejante a un león” (*OgM.* 100,28). La relación de Ialdabaoth con el rostro de este animal también queda evidenciada a través de otro de sus nombres en este texto, Ariel, que en hebreo significa “el león de Dios”³²⁸. Otra característica propia de los textos ofitas es la conexión de Ialdabaoth con Yahvé, que podemos apreciar en este texto por medio de la proclamación del Demiurgo: “Yo soy dios y no hay otro fuera de mí”³²⁹ (*OgM.* 103,10-11). Es preciso destacar que esta afirmación, considerada una blasfemia por parte del Demiurgo se recoge en tres ocasiones en el documento (*OgM.* 107,30 y 112,29-30). Además, en el propio relato se establece esta conexión entre Ialdabaoth y el Dios judío a través de la expresión de Sophia: “Muchacho, atraviesa (*diaperân*) hasta aquí” (*OgM.* 100,15-16). El elemento clave es el término *diaperân*, cuyo significado “hebreo” es el motivo por el que se considera que Ialdabaoth es el Dios de los hebreos³³⁰.

En este caso sí aparece una lista con los nombres de sus seis descendientes, que son presentados con sus denominaciones femeninas³³¹. Sin embargo, el orden en el que fueron creados es presentado de manera confusa, ya que en un principio sólo expone a los tres primeros arcontes: Iaó, Eloai y Astafeo (*OgM.* 101,10-23). Seguidamente, proporciona el nombre masculino y femenino de los siete arcontes, aunque la disposición no coincide con la anterior: Ialdabaoth-Hebdomada, Iaó-Dominación, Sabaoth-Divinidad, Adoneo-Realeza, Eloeo-Envidia o Celo, Horeo-Riqueza y Astafeo-Sofía³³² (*OgM.* 101,27-33). En este sentido, los nombres coinciden exactamente con la lista de los arcontes presentados por Ireneo (*Adv. Haer.* I 30,5).

En cuanto a la figura de la serpiente, en este relato nunca se utiliza el término serpiente para referirse a ella, sino que recibe el nombre de “bestia” (*OgM.* 114,1) y es considerada la

³²⁷ En la noticia de Ireneo, la serpiente caída del Paraíso posee este nombre (*Adv. Haer.* I 30,9). En *Hipóstasis de los arcontes*, el Demiurgo también se llama Samael, y por tanto, es considerado “ciego” (*HipA.* 86,33-34 y 94,26). La misma denominación recibe en *ApocJn.* II 11,19.

³²⁸ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, p. 397, nota 6.

³²⁹ Como ya hemos comentado, la asociación entre Yahvé e Ialdabaoth también se recoge en *Adv. Haer.* I 30,6 y *Pan.* 37. 3,6. Este aspecto también se documenta en *ApocJn.* II 11,20-21 y en *HipA.* 86,30-31; 94,21-22 y 95,7-8.

³³⁰ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, p. 397, nota 5.

³³¹ El carácter andrógino de los arcontes no es mencionado por Ireneo que sólo aporta la lista de los siete descendientes (*Adv. Haer.* I 30,5). Por su parte, Orígenes tampoco recoge este aspecto y presenta los nombres de los arcontes asociados con figuras animales y demonios (*Cont. Cels.* VI 30-32).

³³² En *Apócrifo de Juan* los arcontes también tienen una contraparte femenina, la lista es la siguiente: Atot-Bondad, Eloeo-Providencia, Astafeo-Divinidad, Iaó-Dominación, Sanbaot-Reino, Adonín-Envidia y Sabbaetón-Comprensión (*ApocJn.* II 12,17-30).

instructora³³³, ya que su inteligencia era superior a la de los arcontes: “Entonces se acercó el que es más inteligente que todos ellos, el que ha sido llamado bestia” (*OgM.* 118,28). Sin embargo, en este caso la serpiente no tiene un origen arcónico ya que no es creada por el Demiurgo³³⁴, sino que su creadora es llamada Eva de Zoé, es decir, la “instructora de la vida” (*OgM.* 113,32), que equivale al papel de Sophia en *Adv. Haer.* I 30,2. Una vez más asistimos al ciclo genesíaco en el que la serpiente interviene y convence a Eva: “El instructor me incitó y comí” (*OgM.* 120,1-2), motivo por el cual los arcontes maldicen a la serpiente, aunque no se menciona su expulsión del Paraíso. Por lo tanto, el verdadero revelador del conocimiento no fue la serpiente en sí misma, sino que se trataba de una figura celestial que utilizaba a la serpiente como un instrumento para alcanzar su propósito. Como ocurre en los textos tratados anteriormente, el consejo de la serpiente es interpretado de manera positiva, aunque en este caso la serpiente presenta connotaciones negativas al ser denominada “bestia” (*OgM.* 114,1; 118,28). Además, la simbología de la serpiente también se documenta tras la conversión de Sabaoth en Demiurgo³³⁵, ya que este crea los denominados “serafines”, unos ángeles con forma de serpiente para que le adoren y glorifiquen (*OgM.* 105,19-20).

5. EL SISTEMA GNÓSTICO DE LOS NAASENOS

En este apartado se analiza el sistema gnóstico de los naasenos, considerada una de las “sectas de serpientes”, y que han sido identificados de manera errónea con los ofitas³³⁶. El hecho de que la serpiente aparezca en el contenido doctrinal de ambos grupos gnósticos, y también que las propias designaciones procedan del término “serpiente”³³⁷, parecen haber creado la idea de que estos sistemas hayan sido considerados como el mismo, aunque veremos

³³³ Este no es el único caso en el que la serpiente es considerada como el instructor. Según Ireneo, es controlada por Sophia: “Pero la Madre de ellos tramó convencer a Adán y Eva por medio de la serpiente, para que transgredieran el mandato de Ialdabaoth” (*Adv. Haer.* I 30,7). Por su parte, Epifanio recoge que el diablo utiliza a la serpiente como un instrumento y actúa a través de ella (*Pan.* 37. 1,6-2,7). En *Hipóstasis de los arcontes*, la serpiente es controlada por un Espíritu, que identificamos con Sabiduría superior, abandona su cuerpo una vez cumplido su objetivo (*HipA.* 90,11-12).

³³⁴ En la noticia de Ireneo, el Demiurgo crea a la serpiente para enfrentarse a sus descendientes (*Adv. Haer.* I 30,5).

³³⁵ Sabaoth aparece con rostro de serpiente en *ApocJn.* II 11,31.

³³⁶ El autor de la *Refutatio* comienza el capítulo V afirmando que las sectas que se dispone a describir (naasenos, peratas y setianos) adoran a la serpiente. MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos II. op. cit.*, p. 14. Por otro lado, Teodoreto en el siglo V identifica erróneamente a ofitas y naasenos, e incluso considera que es un nombre alternativo para los barbelognósticos. RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered... op. cit.*, p. 78, nota 52.

³³⁷ El término “naasenos” proviene del hebreo “*naas*” o “*nahas*”, mientras que los ofitas del griego “*ophis*”. En este sentido, la elección de la denominación “naasenos” por los observadores externos no puede considerarse como una simple variante lingüística del término “ofitas”. LANCELOTI, M. (2000): *The Naassenes... op. cit.*, p. 55.

que esta identificación no es cierta³³⁸. Por otro lado, se ha sugerido que Hipólito de Roma podría haber sido el primer testigo de un culto de serpientes gnósticas, ya que fue el autor del *Syntagma*, obra utilizada por diversos heresiólogos como Pseudo-Tertuliano, Epifanio de Salamina y Filastrio de Brescia para documentarse sobre los ofitas. Durante mucho tiempo se consideró que Hipólito fue el autor de la *Refutatio*, obra en la que recoge la noticia sobre los naasenos³³⁹, y de esta manera habría realizado una distinción entre ofitas y naasenos. Sin embargo, esta hipótesis parece perder peso ya que en las últimas décadas la autoría de la *Refutatio* ha sido cuestionada³⁴⁰.

En líneas generales, los naasenos conforman un sistema gnóstico rigurosamente cristiano que especula sobre el Antiguo Testamento y realiza una exégesis alegórica de los primeros capítulos del *Génesis*, además de recurrir a las Escrituras³⁴¹, por lo que podemos establecer que conocían bien los escritos cristianos. Por otro lado, destaca el establecimiento de una relación entre la palabra griega “*naós*” (templo) y la palabra hebrea “*nahas*” (serpiente), lo que parece indicar que los ritos realizados en los templos se producen en presencia de la serpiente. Además, la serpiente constituye la principal figura de sus enseñanzas, ya que es concebida como el principio cosmogónico absoluto y es adorada por sus actos positivos y bellas creaciones³⁴².

A diferencia de los ofitas, grupo para el que contábamos con diversas fuentes para su tratamiento, en este caso para el análisis de los naasenos sólo podremos recurrir a la única fuente heresiológica que los trata, la *Refutatio*. Por lo tanto, en primera instancia podemos apreciar una considerable diferencia, ya que las noticias sobre los ofitas constituyen un total de seis fuentes, mientras que las referencias sobre los naasenos se limitan a una. Es preciso destacar las diversas diferencias que existen entre los dos grupos gnósticos que forman parte de nuestro objeto de estudio, ya que la mayoría de características establecidas en el modelo tipológico sobre las enseñanzas ofitas no se documentan en los naasenos. En este sentido, destaca la ausencia de Sophia, Ialdabaoth y los arcontes, figuras fundamentales en las noticias

³³⁸ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered...* op. cit., p. 24.

³³⁹ *Ibid.*, p. 37

³⁴⁰ Para el congreso centrado en la autoría de la *Refutatio* véase ARAGOINE, G.; NORELLI, E. (2011): *Des évêques, des écoles et des hérétiques: actes du Colloque international sur la Réfutation de toutes les hérésies*. Prahins: Éditions du Zèbre.

³⁴¹ El texto bíblico que más emplean es el *Génesis*, aunque también utilizan numerosos pasajes del *Evangelio de Juan*. MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I*. op. cit., p. 47. Sin embargo, se ha comprobado que conocen las Escrituras cristianas, ya que recurren constantemente a diversos textos como los Evangelios de Mateo 13,31, Marcos 4,30 y Lucas 13,18-19; el Deuteronomio 33,17; Isaías 40,15 y Samuel 10,1 y 16,13-14. LANCELLOTTI, M. (2000): *The Naasenes...* op. cit., p. 287.

³⁴² MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I*. loc. cit., p. 47

heresiológicas ofitas. Por su parte, la serpiente aparece en ambos relatos gnósticos, aunque con diferentes connotaciones. A pesar de que los naasenos la conciben como el alma del mundo, en ningún momento es presentada como la portadora del conocimiento como ocurre en las fuentes sobre los ofitas. Además, para ellos la serpiente era considerada de forma completamente positiva³⁴³. Una última diferencia se basa en el uso de materiales judíos, siendo menos evidente en la enseñanza de los naasenos³⁴⁴.

La denominación que reciben los naasenos fue acuñada en este caso por el único heresiólogo que los trata y proviene del término hebreo “*nahas*” (serpiente)³⁴⁵. A la vista de un espectador externo, la veneración de la serpiente y la familiaridad de los naasenos con los cultos tradicionales relacionados con ella, propició que fuesen considerados como adoradores de serpientes³⁴⁶. Sin embargo, los naasenos también se denominarán a sí mismos en V. 9,11 como “gnósticos”, sugiriéndose como un nombre aceptado por los miembros del grupo en relación con lo que consideraban una de las doctrinas básicas de su sistema, la posesión exclusiva de la verdad y un conocimiento superior³⁴⁷.

Un elemento que no podemos establecer es la ubicación geográfica del grupo gnóstico de los naasenos, ya que la fuente no hace referencia alguna al respecto. En este sentido, José Montserrat Torrents considera que las pinturas halladas en la tumba de Viale Manzoni (Roma) son representaciones realizadas por los naasenos, definiéndolos además como “secta gnóstica romana”³⁴⁸. El autor basa su hipótesis en la interpretación de J. Carcopino, que identificó las representaciones de la tumba como gnósticas y concretamente naasenas. Sin embargo, en su traducción y edición de la *Refutatio*, José Montserrat Torrents muestra ciertas dudas sobre la afirmación que había realizado en su anterior trabajo y comenta sobre esta cuestión: “Si deben identificarse o no con los usuarios de la cripta de Viale Manzoni, en Roma, es cosa que el

³⁴³ En las dos noticias de Ireneo, la figura de la serpiente está sujeta a una doble evaluación. En un primer momento es concebida como un ser negativo y es asociada con el diablo (*Adv. Haer.* I 30,5), mientras que finalmente se trata de una entidad positiva por su identificación con Sophia (*Adv. Haer.* I 30,15).

³⁴⁴ RASIMUS, T. (2005): “Ophite Gnosticism...” *op. cit.*, p. 244; RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered... op. cit.*, p. 25.

³⁴⁵ Sin embargo, Mark Edwards ha propuesto que el verdadero origen etimológico de los naasenos procede del término griego “*naos*” (templo) y que posteriormente terminaría derivando en el concepto hebreo “*naas*” (serpiente), ya que ninguna religión carece de un lugar de culto. Para defender su hipótesis considera que la progresiva influencia judía y cristiana del grupo gnóstico, unido a la pérdida de la memoria de sus orígenes propiciaron este cambio. EDWARDS, M. (1996): “The naming of the Naasenes: Hippolytus, Refutatio V. 6-10 as Hieros Logos”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 112, p. 75.

³⁴⁶ Lacellotti afirma que esta designación no tenía connotaciones negativas y que debió ser aceptada por los propios naasenos. LANCELLOTTI, M. (2000): *The Naasenes... op. cit.*, p. 30.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 31.

³⁴⁸ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1980): “El universo masculino de los naasenos”. *Faventia*, 2, 1. p. 7.

lector podrá decidir leyendo las amenas páginas que Carcopino dedica a la cuestión”³⁴⁹. Según María Gratia Lancellotti, Roma no parece ser el lugar ideal para desarrollar un sistema ideológico de este tipo, aunque si se aceptase la propuesta de J. Carcopino no debe obviarse la posibilidad de que los naasenos hubiesen importado estas doctrinas de otros lugares³⁵⁰.

Antes de comenzar con el análisis de la fuente, es preciso destacar que la información aportada en la *Refutatio* sobre los naasenos debe ser examinada con exactitud, ya que la presentación por parte del autor puede inducir a confusiones debido a que en la misma noticia se hace referencia a dos grupos gnósticos distintos: los naasenos y los denominados *gnosticoí*. Para la diferenciación entre ambos sistemas, José Montserrat Torrents presenta tres motivos para defender su teoría³⁵¹. En primer lugar, la denominación de naasenos sólo se recoge al comienzo (*Ref.* V 6,3) y en la parte final (*Ref.* V 9,12-10,1), mientras que en la amplia noticia central sobre los *gnosticoí* (*Ref.* V 6,4-9,11) en ningún momento son denominados como naasenos ni hace alusión a la serpiente. En segundo lugar, sugiere que la doctrina de los *gnosticoí* puede ser próxima a la de los valentinianos, mientras que en las breves alusiones sobre los naasenos no se aprecian tales vínculos. En tercer lugar, estos *gnosticoí* parecen guardar ciertas similitudes con el grupo gnóstico descrito por Epifanio (*Pan.* 26), también denominados “*gnosticoí*” y a los que brevemente hemos hecho alusión debido a la conexión establecida por el autor con los ofitas³⁵².

Por lo tanto, la noticia de la *Refutatio* se encuentra dividida en tres partes claramente diferenciadas: un primer apartado sobre los naasenos que se trata de una breve introducción; un segundo bloque en el que el autor pierde el hilo conductor del relato centrándose extensamente en otro grupo, los denominados *gnosticoí* -que como ya hemos, visto no tienen nada que ver con nuestro de estudio, por lo que obviaremos esta parte de la noticia- y, finalmente, vuelve a retomar la exposición sobre los naasenos atribuyéndoles un salmo.

5.1. PRIMERA REFERENCIA A LOS NAASENOS (*Ref.* V 6,3)

Este primer apartado se caracteriza por la excesiva brevedad y la escasa información que el autor aporta, que consiste en las siguientes líneas:

“[...] Comenzaremos por los herejes que tuvieron la osadía de venerar a la serpiente, causa del error, imaginando doctrinas bajo la inspiración de este animal. Los sacerdotes y adelantados de

³⁴⁹ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, p. 62.

³⁵⁰ Lancellotti intenta ubicar el área geográfica de los naasenos basándose en las citas del Antiguo y Nuevo Testamento, los textos apócrifos y las prácticas rituales por lo que propone como posible lugar de origen y florecimiento del grupo gnóstico Siria. LANCELOTI, M. (2000): *The Naassenes... op. cit.*, p. 74.

³⁵¹ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos II. op. cit.*, pp. 15-16.

³⁵² Para la relación establecida por el autor entre ofitas y *gnosticoí* véase p. 62.

esta doctrina fueron primero los denominados naasenos, así conocidos con un término hebreo, *naas*, que significa serpiente”³⁵³ (*Ref. V 6,3*).

En líneas generales, se trata de una información muy superficial que no permite realizar un exhaustivo análisis de los naasenos, ya que simplemente se limita a exponer su objeto de culto, la serpiente, a partir de la cual desarrollan el contenido doctrinal. Además, se hace referencia al origen etimológico del grupo gnóstico que procede del término hebreo “*nahas*” utilizado para designar a la serpiente³⁵⁴. De las escasas aportaciones que presenta el autor, se aprecia el primer ataque hacia los naasenos al afirmar que su doctrina se rige por el error³⁵⁵. Por otro lado, nos informa de dos posibles figuras que conforman el grupo gnóstico: los sacerdotes y los “adelantados”. La figura del sacerdote se trata de un elemento común en el cristianismo, lo que nos puede inducir a pensar que se trata de un intento de los naasenos de autoproclamarse cristianos. El término “adelantados” puede hacer referencia a aquellos gnósticos que poseen un conocimiento profundo y realizan una exégesis espiritual y alegórica, es decir, los considerados perfectos que sí han recibido la plenitud de la revelación³⁵⁶. Sin embargo, no podemos constatar la composición sociológica de la comunidad naasena debido a que no existen referencias en las fuentes. En líneas generales existe muy poca información al respecto, ya que los grupos se gobernaban por la disciplina del arcano, es decir, silencio frente a los externos³⁵⁷. Por lo tanto, estos gnósticos cristianos parecen presentar un grupo jerarquizado y organizado por diversos cargos. Tras esta breve exposición, el autor no vuelve a mencionar a los naasenos hasta *Ref. V 9,12*.

5.2. SEGUNDA REFERENCIA A LOS NAASENOS (*Ref. V 9,12-10,1*)

Esta parte de la noticia vuelve a hacer hincapié al motivo por el cual este grupo gnóstico recibe la denominación de naasenos: su supuesta adoración a la serpiente. Además, el autor afirma que los miembros de este grupo desarrollaban ritos de iniciación en templos, en los que la serpiente era fundamental. En este sentido, aprovechando que los términos para referirse a la serpiente (*nahas*) y templo (*naós*) presentan cierta similitud, realizan un juego de palabras para establecer un vínculo entre ambos elementos. Los templos en los que se realizan ritos de

³⁵³ Extraído de MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I. op. cit.*, pp. 24-25.

³⁵⁴ Como ocurre en las noticias sobre los ofitas, los heresiólogos comienzan presentando al grupo gnóstico a través de su objeto de culto, además de aportar el origen etimológico que en este caso procede de la lengua hebrea.

³⁵⁵ Acusación común entre los heresiólogos. Expresión utilizada por Epifanio para atacar a los ofitas (*Pan.* 37. 1,1).

³⁵⁶ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, p. 36.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 91.

iniciación están dedicados a la serpiente, que está presente en cada santuario³⁵⁸. Esta información podría indicar la realización de rituales o prácticas con serpientes por parte de los naasenos. Sin embargo, se ha propuesto que el conocimiento sobre este culto se basó en la interpretación de ciertos textos cristianos, desechando de esta forma que los miembros llevaran a cabo ritos con serpientes³⁵⁹. En este sentido, la serpiente sería utilizada por los naasenos de forma metafórica y simbólica, basándose en una exégesis de la serpiente de bronce de Moisés³⁶⁰. Esta interpretación se basa en la ausencia de información en el texto de un manejo real de la serpiente en los rituales de los naasenos, es decir, el autor no expone cómo se desarrollarían estos ritos de iniciación, como si haría Epifanio en el caso de los ofitas³⁶¹.

Respecto a la figura de la serpiente, destaca la exaltación y glorificación que recibe, lo que nos indica el importante papel que desempeña en el contenido doctrinal. En este sentido, utilizando como referencia a Tales de Mileto comentan que la serpiente es la sustancia húmeda, es decir, que “el agua es el principio y el fin del todo”³⁶². A partir de esta información la serpiente es presentada como un mundo en sí mismo o el alma del mundo³⁶³, en el que todo está sujeto a ella y sin la serpiente no puede existir nada. Además, su propia naturaleza es descrita con atributos como la bondad y la belleza, adjetivos que son relacionados en el texto con el cuerno de unicornio³⁶⁴. La equivalencia entre la serpiente y la sustancia húmeda sugiere que es adorada por constituir simbólicamente el principio divino intermediario³⁶⁵, de lo que interpretamos que la figura de la serpiente es concebida de forma positiva por los naasenos como ocurre en las noticias ofitas de Ireneo y Orígenes. Sin

³⁵⁸ LANCELLOTTI, M. (2000): *The Naassenes... op. cit.*, p. 6.

³⁵⁹ Los naasenos reforzaron su mitología con las Escrituras, textos apócrifos y aspectos exotéricos de cultos místicos. La práctica con serpientes presente en los cultos de misterio han propiciado que los investigadores hayan asumido erróneamente que los naasenos desarrollaban un verdadero manejo con serpientes. RASIMUS, T. (2015): “Naassenes”. Roger S. Bagnall, Kai Brodersen, Craige B. Champion, Andrew Erskine, y Sabine R. Huebner (Eds.). *The Encyclopedia of Ancient History*, Estados Unidos: John Wiley & Sons, Ltd; LANCELLOTTI, M. (2000): *The Naassenes... op. cit.*, p. 55.

³⁶⁰ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered... op. cit.*, p. 203.

³⁶¹ Para la eucaristía ofita descrita por Epifanio véase pp. 65-66.

³⁶² MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos II. op. cit.*, p. 61, nota 129.

³⁶³ En las noticias ofitas también se documenta la serpiente como el alma del mundo. Según Ireneo, la serpiente también era concebida de esta forma: “Este es el Intelecto (*Nun*), que tiene la forma retorcida de una serpiente, Y siguieron todavía el espíritu, el alma y todas las cosas del mundo. De aquí provienen el olvido, la maldad, los celos, la envidia y la muerte” (*Adv. Haer.* I 30,5). Por su parte, Orígenes en la descripción del diagrama presenta una información similar: “[...] pero encerrados dentro de otro círculo, que se decía ser el alma del universo y se llamaba Leviatán. En lugar de dragón, el texto hebraico trae Leviatán” (*Cont. Cels.* VI 26).

³⁶⁴ Para esta comparación parecen haber recurrido a *Deut.* 33,17: “Es como el primogénito de un toro; todo en él es gallardía”. MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos II. op. cit.*, p. 61, nota 130.

³⁶⁵ LANCELLOTTI, M. (2000): *The Naassenes... op. cit.*, p. 33.

embargo, en el texto no aparece ninguna referencia a la función reveladora de la serpiente, es decir, el consejo de la serpiente del Paraíso no se recoge en la noticia.

Por otro lado, podemos apreciar que en diversas ocasiones los naasenos realizan una exaltación del grupo gnóstico al que pertenecen. En primer lugar, interpretamos que consideran que su doctrina es la verdadera: “si hay un ciego de nacimiento que no ha visto la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, por medio de nosotros recobrará la vista” (*Ref.* V 9,20). Además, afirman que son “los espirituales, los elegidos” (*Ref.* V 9,21-22). En los grupos gnósticos que se formaban dentro de las iglesias cristianas se distinguían dos tipos de seguidores: los principiantes y los totalmente iniciados³⁶⁶. Por lo tanto, con esta expresión los naasenos estarían haciendo referencia a su condición de perfectos y elegidos, señalando que son los verdaderos portadores de la gnosis. Finalmente, destaca la afirmación más importante del grupo gnóstico, la autoproclamación como los únicos cristianos (*Ref.* V 9,21-22), ya que los gnósticos consideraban que formaban parte de la comunidad cristiana, aunque a un nivel superior debido a la posesión de la gnosis o “conocimiento”³⁶⁷. En todos estos casos, los naasenos se refieren a sí mismos en primera persona con la intención de resaltar su identidad y utilizan diferentes nombres y expresiones para respaldar su superioridad sobre el resto del cristianismo³⁶⁸.

Como hemos podido apreciar, el único aspecto que comparten naasenos y ofitas se basa en la noción positiva de la serpiente, además de considerarla el alma del mundo. Podemos establecer que conforman dos grupos gnósticos distintos, ya que aparte de este aspecto no presentan ninguna similitud. Sin embargo, un posible punto de contacto entre los sistemas descritos por Ireneo de Lyon y el autor de la *Refutatio* se basa en una cuestión de denominación, ya que Ireneo llama “gnósticos” a los herejes que describe en *Adv. Haer.* I 30,1-14, mientras que los naasenos se consideraban a sí mismos gnósticos³⁶⁹: “Esto es lo que sostienen los naasenos, denominándose a sí mismos gnósticos” (*Ref.* V 11).

5.2.1. Salmo del alma

En la exposición sobre los naasenos, el autor de la *Refutatio* vincula el denominado Salmo del alma a este grupo gnóstico. En líneas generales, observamos que el elemento más importante del fragmento es la figura de Jesús, cuya misión es ayudar a la entidad femenina y traer la gnosis a la Tierra. El texto se divide temáticamente en tres secciones: la primera se

³⁶⁶ PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Textos gnósticos... op. cit.*, p. 90.

³⁶⁷ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos II. op. cit.*, p. 63, nota 139.

³⁶⁸ LANCELOTI, M. (2000): *The Naassenes... op. cit.*, p. 31.

³⁶⁹ RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered... op. cit.*, p. 24.

limita a los tres versos iniciales en el que se presentan los tres principios (cosmogonía); los siguientes diez versos tratan sobre el sufrimiento del elemento psíquico y finalmente los doce últimos se centran en la misión redentora de Jesús (soteriología)³⁷⁰. A su vez, distinguimos dos partes diferenciadas en función de la información que expone: la primera presenta ciertas similitudes respecto a la noticia de Ireneo centradas en las entidades divinas del plano superior, mientras que la parte final está relacionada con el relato de Orígenes en el que presenta un descenso del Salvador a través de las esferas planetarias.

En los primeros versos aparecen los tres principios cosmológicos denominados “Intelecto primogénito”, el “caos” y el “alma”. Estos principios pueden ser identificados con ciertas entidades divinas de la noticia ofita de Ireneo, ya que el “Intelecto primogénito” correspondería con el “Primer Hombre” (*Adv. Haer.* I 30, 1), mientras que la segunda figura a la que hace referencia ha sido identificada con Sophia³⁷¹. En las siguientes líneas se describen una serie de emociones relacionadas con la tristeza y el sufrimiento del segundo principio, que culminaría con el descenso de Jesús³⁷² con el objetivo de ayudarla: “Entonces dice Jesús: mira Padre, cómo busca el mal sobre la tierra y se aparta de tu soplo. Intenta escapar del amargo caos y no sabe cómo atravesarlo. Por esto, Padre, envíame” (*Ref.* V 9,10). Por lo tanto, observamos ciertos paralelismos con el episodio de la venida del Salvador descrito por Ireneo, en el que ante las oraciones y el arrepentimiento de Sophia, su hermano Cristo fue enviado junto a ella (*Adv. Haer.* I 30,12).

Seguidamente, interpretamos que el Salmo presenta el descenso del Salvador a través de la expresión: “Por esto, Padre, envíame”. En este sentido, la información sobre el diagrama de Orígenes como un descenso del Salvador encaja perfectamente con el proceso descrito en el Salmo. Además, consideramos que la expresión “descenderé en posesión de los sellos” (*Ref.* V 9,10) hace referencia a las contraseñas y fórmulas que debían recitarse para atravesar las esferas planetarias que eran defendidas por los arcontes, que en este caso son descritos como “eones”³⁷³. Finalmente, la expresión “revelando que es la gnosis” indica que la acción de Jesús está destinada a la recuperación de la conciencia de la chispa divina que habita en los *pneumáticos*. En este sentido, Jesús representa el elemento divino que permite la difusión de

³⁷⁰ ROTA, G. (2008): *Hipp. Haer. 5, 10, 2 e l'innologia...* op. cit., p. 232.

³⁷¹ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos II.* op. cit., p. 63, nota 140.

³⁷² En este texto Jesús es el que inicia el descenso, sin embargo, para los ofitas el descenso es realizado por Cristo que junto a Sophia dan lugar a Jesucristo (*Adv. Haer.* I. 30,12).

³⁷³ MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos I.* op. cit., p. 64, nota 143.

la gnosis a aquellos que están destinados a recibirla, provocando la liberación de estos de la materia³⁷⁴.

6. AMULETOS OFITAS

En este apartado presentaremos y analizaremos ciertos talismanes que presuntamente fueron utilizados por los ofitas, llegando a proponerse que pudieron haber tenido una utilidad como amuleto y cuya finalidad podría haber sido recordar a sus portadores que la revelación de la gnosis fue realizada por la serpiente del Paraíso, y lo que les permitiría atravesar las esferas celestiales³⁷⁵. A pesar de la existencia de diversos objetos que puedan presentar relación con los ofitas, nosotros nos centraremos en aquellos que inequívocamente presenten aspectos de las enseñanzas ofitas que hemos reseñado en el análisis de las fuentes. No obstante, ninguna de las obras que hemos abordado hacen referencia a la existencia o uso de amuletos por parte del grupo gnóstico, por lo que su conexión con los ofitas ha sido realizada a partir de las representaciones e imágenes que se observan en los artefactos.

El primer amuleto que describiremos se trata de la denominada gema de “Brummer”, que es un colgante ovalado realizado en jaspe verde empañado con un rojo oscuro que presenta inscripciones por ambas caras³⁷⁶.



Figura 4. Anverso y reverso de la gema Brummer. Fuente: Pearson, 2007.

En el anverso podemos apreciar una figura central que ha sido descrita como un Dios o demonio con cabeza de león, vestido sólo con el delantal egipcio. En su mano derecha sostiene un bastón alto, mientras que en su mano izquierda porta una sítula, que se trata de un elemento común reconocible en ciertas deidades egipcias y que es comparable al fíale de las

³⁷⁴ ROTA, G. (2008): *Hipp. Haer. 5, 10, 2 e l'innologia naassena. op. cit.*, p. 233.

³⁷⁵ BIRGER, P. (2007): *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*. Minneapolis: Fortress Press, p. 47.

³⁷⁶ *Ídem*.

divinidades griegas³⁷⁷. Además, observamos que cuenta con dos inscripciones a cada lado de la figura. En el borde izquierdo presenta el nombre de “Aariel” en el que el primer alfa está en contacto con la parte superior del bastón, mientras que en el extremo derecho aparece “Ialdabaoth”³⁷⁸. En este aspecto podemos establecer un vínculo con el *Contra Celso*, ya que Orígenes expone que Ialdabaoth es definido con rostro de león³⁷⁹.

Precisamente por la aparición de Ialdabaoth es posible encuadrar la gema como gnóstica, ya que las divinidades o demonios con cabeza de león son bastante comunes en los amuletos mágicos que no presentan conexiones con sistemas gnósticos, siendo la mayoría no gnósticos³⁸⁰. En este sentido, existen talismanes muy similares al descrito que cuentan con dioses con cabezas de león, sosteniendo cetros de diversas formas, látigos, espadas, orbes e incluso serpientes que son asociados a figuras solares, como por ejemplo el Dios del Sol Horus. Por lo tanto, es evidente que los ofitas no inventaron este tipo de amuleto, sino que utilizaron el modelo del paganismo egipcio³⁸¹.

Respecto al nombre de “Aariel” que aparece en el borde izquierdo e incrustado en la parte superior del bastón, la duplicación del alfa puede deberse a un descuido o simplemente su repetición fue realizada de forma consciente debido a que el primer alfa había sido colocado demasiado cerca del bastón. Para constatar que se trata de un error, no existe otro ejemplo de alfa duplicado en las inscripciones griegas o coptas en los que aparece el nombre de Ariel. A pesar de que la denominación de Ariel no aparece en ninguna de las fuentes ofitas, hemos constatado que Ialdabaoth también recibe esta denominación en el tratado *Sobre el origen del mundo*. Por tanto, es probable que el significado hebreo de Ariel, “león de Dios”, aparezca en la gema como un nombre secundario de Ialdabaoth o se trate de un calificativo de la cabeza de león del Demiurgo³⁸².

En el reverso podemos apreciar que no existe ninguna figura, sino que está completamente ocupado por una inscripción de ocho líneas, en la que cada una está reservada para un nombre, mientras que la última se divide en dos. Esta correlación de nombres sigue el

³⁷⁷ Este objeto procede de la colección privada de Joseph Brummer. Las medidas del amuleto son 27x20x5 mm. BONNER, C. (1949): “An Amulet of the Ophite Gnostics”. *Hesperia Supplements*, 8. Commemorative Studies in Honor of Theodore Leslie Shear, p. 44.

³⁷⁸ BIRGER, P. (2007): *Ancient Gnosticism...* loc. cit., p. 47.

³⁷⁹ Tras presentar la fórmula que debía ser recitada para superar la puerta o esfera planetaria defendida por Ialdabaoth el texto expone: “Y dicen que el planeta Saturno se halla en simpatía con el arconte de forma leonina” (*Cont. Cels.* VI 32).

³⁸⁰ BONNER, C. (1949): “An Amulet...” op. cit., p. 45.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 46.

³⁸² *Ídem.*

siguiente orden: Iaó, Sabaoth, Adoneo, Eloeo, Horeo y Astafeo. Los cuatro primeros arcontes son asociados etimológicamente con Yahvé³⁸³, por lo que su presencia no indica necesariamente un origen gnóstico, sino una importante influencia judía³⁸⁴. A pesar de que el primer nombre representado se lee claramente “Ia”, este corresponde con el arconte Iaó y su representación de esta forma puede deberse a otra forma de representarlo y en conexión con Yah, forma abreviada para Yahvé o simplemente se deba a la estrechez de la parte superior del ovalo³⁸⁵. Por tanto, si tenemos en cuenta la exposición de los nombres desde el borde derecho del anverso y los presentados en el reverso obtenemos la serie completa de los siete arcontes mencionados en las obras de Ireneo de Lyon (*Adv. Haer.* I 30,1-14) y Orígenes de Alejandría (*Cont. Cels.* VI 31-32)³⁸⁶.

La segunda gema se trata de un colgante realizado en esteatita negra denominado “amuleto judío gnóstico”³⁸⁷. El establecimiento de una cronología y lugar de realización es muy complicado de constatar, aunque se ha sugerido que se trata de un talismán confeccionado entre los siglos III-IV d.C. y habría sido realizado en la parte oriental del Imperio Romano³⁸⁸.

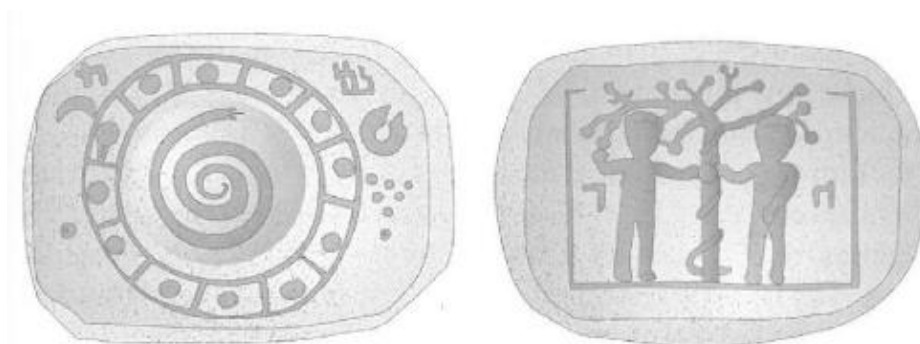


Figura 5. Anverso y reverso del amuleto judío-gnóstico. Fuente: Pearson, 2007.

En el reverso se aprecia una figura circular dividida en doce secciones por lo que se ha propuesto que se trata de la representación del zodiaco. Además, es posible observar que en el interior de las secciones aparecen ciertas figuras que han sido asociadas a jefes celestes. Alrededor aparecen ciertos símbolos astrológicos y figuras, concretamente a la izquierda se

³⁸³ Para la relación etimológica de estos arcontes con el Dios judío véase p. 58.

³⁸⁴ BONNER, C. (1949): “An Amulet...” *loc. cit.*, p. 44.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 45.

³⁸⁶ La lista expuesta en la gema coincide exactamente con la presentada por Ireneo, mientras que en la noticia de Orígenes el orden varía y falta la mención al cuarto arconte, Adoneo. Sin embargo, las tres listas hacen referencia a la misma enseñanza.

³⁸⁷ El objeto pertenece a la Colección Clercq. Las dimensiones del amuleto son 37x27x14 mm. GOODENOUGH, E. (1958): “A Jewish-Gnostic amulet of the Roman period”. *Greek and Byzantine Studies I*, p. 71-88; RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered...* *op. cit.*, p. 208.

³⁸⁸ GOODENOUGH, E. (1958): “A Jewish-Gnostic amulet...” *op. cit.*, p. 73.

observa un “*chet*”, letra hebrea asociada a la palabra “vida”, muy próxima a esta se sitúa la representación de la luna y debajo un pequeño círculo que no ha podido ser identificado. En el borde derecho aparece un elemento que parece reflejar una corona con espinas, justo debajo el sol e inmediatamente siete círculos que se corresponden con los siete planetas. Sin embargo, el aspecto más importante se encuentra en el interior de la figura circular, ya que destaca la presencia de la serpiente con la boca abierta y su lengua parece sobresalir³⁸⁹.

En el anverso se aprecia la escena del Paraíso con dos figuras que han sido identificadas con Adán y Eva, ubicadas a cada lado del árbol del conocimiento y además la serpiente aparece enrollada en el tronco. En la imagen se puede interpretar que la figura de la izquierda, identificada como Eva por la recolección de los frutos, arranca una manzana del árbol y además le da una a Adán, situado a la derecha, mientras que la serpiente aparece con la boca abierta hacia la cara de Eva³⁹⁰. También son visibles letras hebreas que son representadas a cada lado y que conectan el amuleto con el judaísmo. Estas letras han sido identificadas con las palabras hebreas “*daleth*” (conocimiento) y “*cheth*” (vida)³⁹¹. El hecho de que Adán y Eva no aparezcan cubriendo sus genitales avergonzados puede indicar la procedencia gnóstica del amuleto, ya que en muchas interpretaciones gnósticas del *Génesis* la alimentación del árbol es concebida de forma positiva. A pesar de la aparición de la serpiente, ningún elemento conecta este amuleto con un culto de serpientes. Por tanto, las imágenes representadas en el amuleto inducen a pensar que puede presentar ciertos paralelismos con las enseñanzas ofitas de las noticias de Ireneo de Lyon y Orígenes de Alejandría³⁹².

³⁸⁹ *Ibid.*, pp. 74-75.

³⁹⁰ GOODENOUGH, E. (1958): “A Jewish-Gnostic amulet...” *op. cit.*, p. 73.

³⁹¹ BIRGER, P. (2007): *Ancient Gnosticism...* *loc. cit.*, p. 47.

³⁹² RASIMUS, T. (2006): *Paradise Reconsidered...* *op. cit.*, p. 208.

7. CONCLUSIONES

El gnosticismo es un movimiento sincrético cuyo sistema de pensamiento se origina con anterioridad a la irrupción del cristianismo y a partir de diversas influencias que proceden del ámbito religioso oriental y filosófico. El objetivo fundamental del gnóstico es lograr la salvación de su espíritu y alcanzar el Pleroma, por lo que la adquisición de la gnosis es primordial, ya que el conocimiento exclusivo de la divinidad permite conocer el camino de ascenso.

Para el conocimiento del gnosticismo, en general, y de los grupos gnósticos aquí estudiados son muy importantes los textos heresiológicos, en cuanto a que sólo a través de ellos podemos conocer cuestiones esenciales, como el nombre de los grupos y el contenido doctrinal de los sistemas gnósticos. Así, el estudio de los ofitas es en este trabajo más detallado que el de los naasenos por la cantidad de fuentes heresiológicas que los han refutado. En lo que respecta a las fuentes directas, el descubrimiento de la Biblioteca de Nag Hammadi supuso un hallazgo fundamental para conocer el fenómeno gnóstico en general, pero especialmente el *Apócrifo de Juan*, *Hipóstasis de los arcontes* y *Sobre el origen del mundo* han permitido abordar nuestro objeto de estudio desde una perspectiva comparativa con las obras heresiológicas. La presencia del mito ofita y la utilización de la serpiente como un instrumento por una divinidad femenina, al igual que en la noticia de Ireneo de Lyon, se constata en diversos textos de Nag Hammadi, mientras que el sistema gnóstico naaseno no ha podido ser identificado en la colección de documentos coptos.

El estudio del sistema gnóstico ofita destaca por la diversidad de fuentes disponibles, ya que hemos podido utilizar un total de seis obras heresiológicas que han permitido constatar los aspectos doctrinales y el sistema de prácticas. Por otro lado, es posible documentar la reconstrucción del diagrama a partir de la descripción de Orígenes de Alejandría, esto es hoy posible a través de una fuente escrita, pero en su momento debió constituir una fuente iconográfica. También destacan las fuentes arqueológicas, que proporcionan diversos objetos que han sido considerados amuletos ofitas.

Sobre las obras heresiológicas que mencionan a los ofitas, la noticia de Ireneo de Lyon constituye la fuente principal, ya que contiene las enseñanzas fundamentales del sistema. Su repercusión es de una importancia capital debido a que se trata de la fuente común utilizada por los heresiólogos posteriores, y a pesar de las diferencias en la información proporcionada entre los diversos autores, todos presentan esencialmente la misma historia. Sin embargo, es preciso señalar la complejidad de la noticia ofita del *Adversus Haereses*, ya que Ireneo aporta

dos relatos vinculados a los ofitas. Por un lado, la primera noticia hace referencia a un grupo gnóstico denominado inicialmente como “otros” (*Adv. Haer.* I 30,1-14), pero estos realmente no adoran a la serpiente, sino que la asocian a una figura negativa, el diablo. En sentido estricto no pueden ser considerados ofitas, sin embargo, el consejo de la serpiente a Eva, que conlleva la introducción del conocimiento, es interpretado de forma positiva. La segunda noticia de Ireneo trata a los que podríamos considerar como los verdaderos ofitas (*Adv. Haer.* I 30,15), ya que la figura de la serpiente es totalmente positiva por identificarse con Sophia y su intervención al introducir el conocimiento en el mundo. Además, Ireneo nunca acusa a ninguno de los dos grupos gnósticos de adorar a la serpiente del Paraíso, sino que serán los heresiólogos posteriores quienes lo hagan.

La noticia de Orígenes de Alejandría es única, ya que proporciona información que no se documenta en ningún tratado heresiológico sobre los ofitas: el diagrama que describe el descenso del Salvador, la relación de los arcontes con demonios y figuras animales, y las fórmulas o contraseñas necesarias para atravesar las puertas gobernadas por los arcontes. Las noticias de Ireneo de Lyon y Orígenes de Alejandría poseen una gran importancia ya que constituyen las dos fuentes principales utilizadas para establecer los rasgos ofitas reflejados en el modelo tipológico. En lo que respecta al resto de autores, destaca la información de dudosa veracidad como es el caso de la eucaristía ofita mencionada por Pseudo-Tertuliano y ampliamente detallada por Epifanio de Salamina. Finalmente, Filastrio de Brescia y Agustín de Hipona, aportan noticias breves en las que definen básicamente el sistema gnóstico ofita como adoradores de serpientes, por lo que son muy limitadas y no aportan información nueva.

Respecto a la figura de la serpiente, su presencia en cualquier texto gnóstico no lo clasifica directamente como ofita y tampoco a sus miembros como adoradores de serpientes, ya que es necesario analizar qué función desempeña. Además, para catalogar un texto como ofita deben reunir una serie de características que han sido establecidas a través del modelo tipológico, entre las que destacan: la interpretación positiva del consejo de la serpiente; la aparición del Demiurgo Ialdabaoth y sus seis descendientes; además de la importante función de la entidad femenina Sophia para frustrar los planes de los arcontes. A partir de esta información observamos que la serpiente no actúa de forma voluntaria en ninguno de los textos, es decir, en todo momento se trata de un animal terrenal que es utilizado como un instrumento por diversas figuras. Por un lado, aparece una divinidad femenina cuya denominación varía en función de la noticia: en el *Adversus Haereses* recibe el nombre de Sophia; en *Hipóstasis de los arcontes* se trata de la mujer espiritual; y en el tratado *Sobre el origen del mundo* esta función la realiza Eva de Zoé. Por otro lado, la serpiente es una

herramienta utilizada por el diablo según la información de Epifanio. Además, puede ser concebida en términos neutrales y ser reemplazada por la figura de Cristo como ocurre en el *Apócrifo de Juan*. Incluso podemos apreciar distinciones a la hora de denominar a la serpiente, ya que en las seis fuentes heresiológicas es nombrada simplemente como serpiente, mientras que en el texto *Sobre el origen del mundo* recibe el nombre de “bestia”. Por lo tanto, la actividad reveladora de la serpiente se documenta en las noticias ofitas de Ireneo de Lyon, Orígenes de Alejandría, Pseudo-Tertuliano, Epifanio de Salamina, Filastrio de Brescia y Agustín de Hipona. En las fuentes directas, esta misma función se recoge en *Hipóstasis de los arcontes* y *Sobre el origen del mundo*.

En cuanto a la figura del Demiurgo y los arcontes, hemos podido apreciar que su tratamiento y exposición varía en función de las obras, identificándose tres variantes. En primer lugar, las listas de arcontes son idénticas salvo el orden de exposición en *Adversus Haereses* y *Contra Celso*. En segundo lugar, se hace referencia al Demiurgo y sus descendientes a través de una denominación genérica, “eones”, como ocurre en *Adversus Omnes Haereses*. En tercer lugar, existen ciertas fuentes en las que los arcontes no forman parte de la acusación de los heresiólogos como ocurre en las noticias de Epifanio de Salamina, Filastrio de Brescia y Agustín de Hipona. Por su parte, en los tres textos seleccionados de Nag Hammdi apreciamos la misma diversidad que en las fuentes indirectas, ya que *Sobre el origen del mundo* presenta idénticas denominaciones y un orden similar. El *Apócrifo de Juan* es el que mayores diferencias presenta al aportar ciertos nombres nuevos, además de establecer siete descendientes y no seis. En el caso de *Hipóstasis de los arcontes* no se hace referencia a estas figuras ni se aportan listas con denominaciones. Por lo tanto, todas las fuentes en las que se presentan a los arcontes se caracterizan por variaciones en cuanto a las denominaciones, el orden de exposición e incluso el número total, aunque comparten que el Demiurgo recibe el nombre de Ialdabaoth.

Respecto a los naasenos, a partir del análisis de la fuente constatamos que se trata de un grupo que utiliza y conoce a fondo las Escrituras cristianas, cuyo libro favorito para realizar sus interpretaciones es el *Génesis*. El elemento fundamental del sistema gnóstico naaseno es la excesiva y recurrente glorificación de la serpiente, que es considerada como el alma del mundo, constituyendo el único punto en común con el sistema ofita, ya que esta misma consideración se recoge en las obras de Ireneo y Orígenes. La principal diferencia entre ambas serpientes se basa en la función reveladora y la introducción del conocimiento que caracteriza a la serpiente ofita, mientras que la serpiente naasena no es portadora de la gnosis, sino que su figura destaca por atributos bondadosos y bellas creaciones. Además, las diferencias entre

ambos sistemas no se limitan a la figura de la serpiente, ya que los naasenos no especulan sobre el Demiurgo y los arcontes, y tampoco hacen referencia a la figura de Sophia. A pesar de la recurrente asociación de los términos griegos y hebreos que designan “templo” y “serpiente” respectivamente, no existe ningún indicio en la noticia que certifique que desarrollasen prácticas religiosas o ritos de iniciación en los templos y en los que la serpiente tuviese un papel fundamental. Por lo tanto, este juego de palabras se basaría en la utilización simbólica de la serpiente recurriendo al pasaje Juan 3:14. Por otro lado, interpretamos que los naasenos no rechazan el cristianismo, ya que parecen aceptar la existencia de una Iglesia cristiana común y su pertenencia a ella, aunque se consideran a sí mismos como un grupo distinguido y en una posición superior por ser portadores de la gnosis.

El estudio de los amuletos gnósticos parece indicar una conexión con los ofitas, ya que reproducen aspectos de su mitología. Sin embargo, debido a la falta de más datos no es posible confirmar qué utilidad desempeñaban o cuál es el valor simbólico que le otorgaban sus portadores. En este sentido, es preciso señalar que ninguna de las seis fuentes que refutan a los ofitas hace referencia a la existencia o utilización de amuletos por parte de sus miembros, por lo que el vínculo ha sido establecido a partir de las diversas similitudes entre las gemas y las fuentes. Asimismo, no podemos establecer si la posesión de estos talismanes estaba reservada y restringida a los gnósticos “perfectos”, es decir, aquellos que han recibido la gnosis. Además, los escasos restos hallados puede indicarnos que no se trataba de un artefacto extendido entre la comunidad gnóstica.

A la luz del estudio aquí realizado, podemos afirmar que ofitas y naasenos conforman dos sistemas gnósticos diferentes que no deben ser confundidos, y que comparten únicamente la utilización de materiales cristianos y la acusación por parte de los heresiólogos como adoradores de serpientes. Además, la diversidad y mayor cantidad de fuentes ofitas en relación con las naasenas pueden indicar que el sistema gnóstico ofita gozó de una mayor repercusión y popularidad en su época, incentivando los numerosos esfuerzos de los heresiólogos en refutarlos.

8. ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Interpretación de los cielos planetarios, la Gehena y el Paraíso	53
Figura 2: Composición interna del círculo “Vida”	54
Figura 3: Parte superior del diagrama	55
Figura 4: Anverso y reverso de la gema Brummer	88
Figura 5: Anverso y reverso del amuleto judío-gnóstico	90
Figura 6: Reconstrucción del diagrama ofita	101

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1: Lista de arcontes-profetas	41
Tabla 2: Lista de arcontes con sus formas animales y demonios	57
Tabla 3: Lista de arcontes y apariencias animales	73

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Adv. Haer.	<i>Adversus Haereses</i>
Cont. Cels.	<i>Contra Celso</i>
Ref.	<i>Refutatio</i>
Adv. Omn. Haer.	<i>Adversus Omnes Haereses</i>
Pan.	<i>Panarion</i>
Div. Haer. Lib.	<i>Diversarum Haereson Liber</i>
ApocJn.	<i>Apócrifo de Juan</i>
HipA.	<i>Hipóstasis de los arcontes</i>
OgM.	<i>Sobre el origen del mundo</i>

9. FUENTES

Agustín de Hipona, *De Haeresibus*: CALVO MADRID, T.; OZAETA LEÓN, J. M^a. (1990): *Obras completas de San Agustín. Escritos contra los arrianos y otros herejes*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Epifanio de Salamina, *Panarion*: AMIDON, P. (1990): *The Panarion of St. Epiphanius, Bishop of Salamis: selected passages*. New York: Oxford University Press.

- WILLIAMS, F. (2009): *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*. Nag Hammadi Studies, XXXV. Leiden: Brill.

Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses I*: MONTSERRAT TORRENTS (1983): *Los gnósticos I*. Madrid: Editorial Gredos.

- ROUSSEAU, A.; DOUTRELEAU, L. (2008): *Contre les Hérésies. Livre I. Introduction, notes justificatives, tables*. Paris: Du Cerf.

Orígenes de Alejandría, *Contra Celso*: MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Los gnósticos II*. Madrid: Editorial Gredos, pp. 251-260.

- RUIZ BUENO, D. (1967): *Contra Celso. Introducción, versión y notas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Editorial Católica S.A.

Pseudo-Tertuliano, *Adversus Omnes Haereses*: THELWALL, S. (1918): “Appendix: Against All Heresies”. A. Roberts y J. Donaldson (Eds.), *Ante Nicene Fathers*. Vol. III. New York: C. Scribner’s Sons.

Refutatio V: MONTSERRAT TORRENTS (1983): *Los gnósticos II*. Madrid: Editorial Gredos, pp. 24-64.

Apócrifo de Juan, Hipóstasis de los arcontes y Sobre el origen del mundo: PIÑERO SÁENZ, A.; MONTSERRAT TORRENTS, J.; GARCÍA BAZÁN, F. (2007): *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid: Editorial Trotta, S.A.

La Biblia: GUIJARRO, S.; SALVADOR, M. (2002): *La Biblia: traducción totalmente revisada con amplias notas e introducciones*. Edición aprobada por la Conferencia Episcopal Española. Madrid: PPC.

10. BIBLIOGRAFÍA

ACERBI, S. (2007): “Intolerancia dogmática en el siglo V: un estudio de la legislación imperial anti-herética (CTh. XVI,5,66 – C.I. I,1,3 – ACO II,III, 3)”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones. Anejos*. 19, pp. 127-144.

ALBY, J. C. (2012): “El misterio del sueño de Adán entre los primeros cristianos”, *Circe de clásicos y modernos*. 16, 2, pp. 1-14.

ARAGOINE, G.; NORELLI, E. (2011): *Des évêques, des écoles et des hérétiques: actes du Colloque international sur la Réfutation de toutes les hérésies*. Prahins: Éditions du Zèbre.

AROTEGI ESNAOLA, M. (2018): “Cuerpo y bautismo en los ofitas de Ireneo de Lyon”, *Revista Española de Teología*, 78, 1, pp. 127-164.

BIRGER, P. (2007): *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*. Minneapolis: Fortress Press.

BONNER, C. (1946): “Magical Amulets”, *The Harvard Theological Review*, 39, 1, Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, pp. 25-54.

- (1949): “An Amulet of the Ophite Gnostics”, *Hesperia Supplements*, 8, Commemorative Studies in Honor of Theodore Leslie Shear, pp.43-46.

BIANCHI, U. (1966): “Le origini dello gnosticismo”. En *Coloquio di Mesina, 13-18 aprile*. Leiden: Brill, pp. 5-27.

BRAKKE, D. (2012): *The Gnostics. Myth, Ritual and Diversity in Early Christianity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

DECONICK, A. (2013): “The road for the soul is through the planets: The mysteries of the Ophians mapped”. April DeConick, Gregory Shaw y John Turner (Eds.). *Practicing Gnosis Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature*. Leiden: Brill, pp. 37-75.

ESTRADA, J. (2003): “Las primeras comunidades cristianas”. En: Manuel Sotomayor Muro, José Fernández Ubiña (Coord.). *Historia del Cristianismo: el mundo antiguo*. Vol. I. Universidad de Granada: Editorial Trotta, pp. 123-188.

EDWARDS, M. (1996): “The naming of the Naassenes: Hippolytus, Refutatio V 6-10 as Hieros Logos”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 112, pp. 74-80.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (2003): “El cristianismo greco-romano”. En: Manuel Sotomayor Muro, José Fernández Ubiña (Coord.). *Historia del cristianismo: el mundo antiguo*. Vol. I. Madrid: Editorial Trotta, S.A., pp. 227-292.

GARCÍA BAZÁN, F. (2003): *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*. Editorial Trotta: Edicions de la Universitat de Barcelona.

- (2008): “Sobre el gnosticismo y los gnósticos. A cuarenta años del Congreso de Mesina”, *Gerión*. 26, 2, pp. 11-134.

GILHUS, I. (2015): “The construction of Heresy and the Creation of Identity: Epiphanius of Salamis and his Medicine-Chest against heretics”, *Numen*, 62, 2/3, Special Issue: Religion and Identity Politics: “Acceptable” and “Unacceptable” Religion, pp. 152-168.

GOODENOUGH, E. (1958): “A Jewish-Gnostic amulet of the Roman period”, *Greek and Byzantine Studies I*, pp. 71-88.

KAESTLI, J. (1982): “L’interpretation du serpent de Genèse 3 dans quelques textes gnostiques et la question de la gnose Ophite”. Julien Ries, Yvonne Janssens y Sevrin Jean-Marie (Eds.). *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*. Publications de l’Institut orientaliste de Louvain, pp. 116-130.

KING, K. (2003): *What is Gnosticism?* Cambridge, Massachusetts: The Belknap press of Harvard University Press.

JONAS, H. (2003): *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Siruela, DL.

LANCELLOTTI, M. (2000): *The Naassenes. A Gnostic Identity among Judaism, Christianity, Classical and Ancient Near Eastern Traditions*. Münster: Ugarit-Verlag.

MAGRI, A. (2007): “Le serpent guérisseur et l’origine de la gnose ophite. The healing serpent and the origin of Ophite Gnosticism”, *Revue de l’histoire des religions*, 4, pp. 395-434.

MARCOS SÁNCHEZ, M. (2006): “Definiendo al hereje en el cristianismo antiguo: los tratados *De haeresibus*”. En: Gonzalo Bravo, Raúl González Salinero (Coord.). *Minorías y sectas en el mundo romano*. Actas del III Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos. Madrid: Signifer Libros, pp. 159-168.

- (2009): “Qué es un hereje: herejes en la historia”. En *Herejes en la Historia*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 9-24.

MONTSERRAT TORRENTS, J. (1980): “El universo masculino de los naasenos”, *Faventia*, 2, 1. pp. 7-14.

ORBE, A. (1973): “Cristología de los ofitas”, *Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica*. 48, 185, pp. 191-230.

PAGELS, E. (1990): *Adán, Eva y la serpiente*. Teresa Camprodón (Trad.). Barcelona: Editorial Crítica S.A.

PIÑERO SÁENZ, A. (1995): “Los gnosos”. En *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Ediciones Cátedra S. A. pp. 197-226.

- (2007): *Los cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?* Madrid: Editorial Edaf.
- (2009): *Todos los evangelios. Traducción íntegra de las lenguas originales de todos los textos evangélicos conocidos*. Madrid: Editorial Edaf.

RASIMUS, T. (2005): “Ophite Gnosticism, Sethianism and the Nag Hammadi Library”, *Vigiliae Christianae*, 59, 3. pp. 235-265.

- (2006): *Paradise Reconsidered. A Study of the Ophite Myth and Ritual and their Relationship to Sethianism*. Louis Painchaud, Ismo Dunderberg (Dirs.). Tesis doctoral. Universidad Laval. [Consultado: 12 de febrero]. Disponible en CorpusUL: <https://corpus.ulaval.ca/jspui/handle/20.500.11794/18475>

- (2013): “The Archangel Michael in Ophite Creation Mythology”, *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*. Lance Jenott and Sarit Kattan Gribetz (ed.). Germany: Mohr Siebeck, pp. 107-125.
- (2015): “Ophites”. Roger S. Bagnall, Kai Brodersen, Craige B. Champion, Andrew Erskine, y Sabine R. Huebner (Eds.). *The Encyclopedia of Ancient History*, Estados Unidos: John Wiley & Sons Ltd.
- (2015): “Naassenes”. Roger S. Bagnall, Kai Brodersen, Craige B. Champion, Andrew Erskine, y Sabine R. Huebner (Eds.). *The Encyclopedia of Ancient History*, Estados Unidos: John Wiley & Sons Ltd.

ROTA, G. (2008): *Hipp. Haer. 5, 10, 2 e l'innologia naasseni*. Giovanni Torti (Dir.). Tesis doctoral. Università degli Studi di Parma. Dipartimento di Filologia Classica e Medievale [Consulta: 1 de mayo]. Disponible en DSpaceUnipr: [http://dspace-unipr.cineca.it/handle/1889/908?mode=full](http://dspace.unipr.cineca.it/handle/1889/908?mode=full).

SALVÁ LÓPEZ, M. (1998): “En los márgenes del Cristianismo: gnósticos y maniqueos”. En: Ramón Teja (Coord.). *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos. I. De los orígenes al año 1000*. Actas del XI Seminario sobre Historia del Monacato celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia) del 4 al 7 de Agosto de 1997. Madrid: Ediciones Polifemo, pp. 13-34.

SETIÉN GARCÍA, C. (2017): “Herejes en el Antiguo Testamento según Filastrio de Brescia”, *(Re)escribiendo a Historia. Achegas dos novos investigadores en Arqueoloxía e Ciencias da Antigüidade*, Santiago de Compostela: Andavira, pp. 155-170.

- (2018): “La transformación de la cultura clásica en el s. IV: el caso de Filastrio de Brescia”, *Studia Philologica Valentina*, 20. 2, pp. 195-216.

TALLON, F. (1978): “The Prophets of the OT and the Gnostics: A note on Irenaeus, *Adversus Haereses*, 1, 30.10-11”, *Vigiliae Christianae*, 32, 3, pp. 191-194.

TEJA, R. (1990): *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*. Madrid: Ediciones Itsmo.

UEHINGER, C. (1999): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Karel van der Toorn, Bob Becking y Pieter Van der Horst (Eds.). Leiden, Boston: Brill.

VAN DER TOORN, K. (1999): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Karel van der Toorn, Bob Becking y Pieter Van der Horst (Eds.). Leiden, Boston: Brill.

VASALLO, M. (1997): “The Diagram of the Ophites: a Synthesis”, *Australian Religion Studies Review*. 10, 1. University of New England, pp. 16-27.

WELBURN, A. J. (1981): “Reconstructing the Ophite Diagram”, *Novum Testamentum*, 23, 3. pp. 261-287.

ANEXO

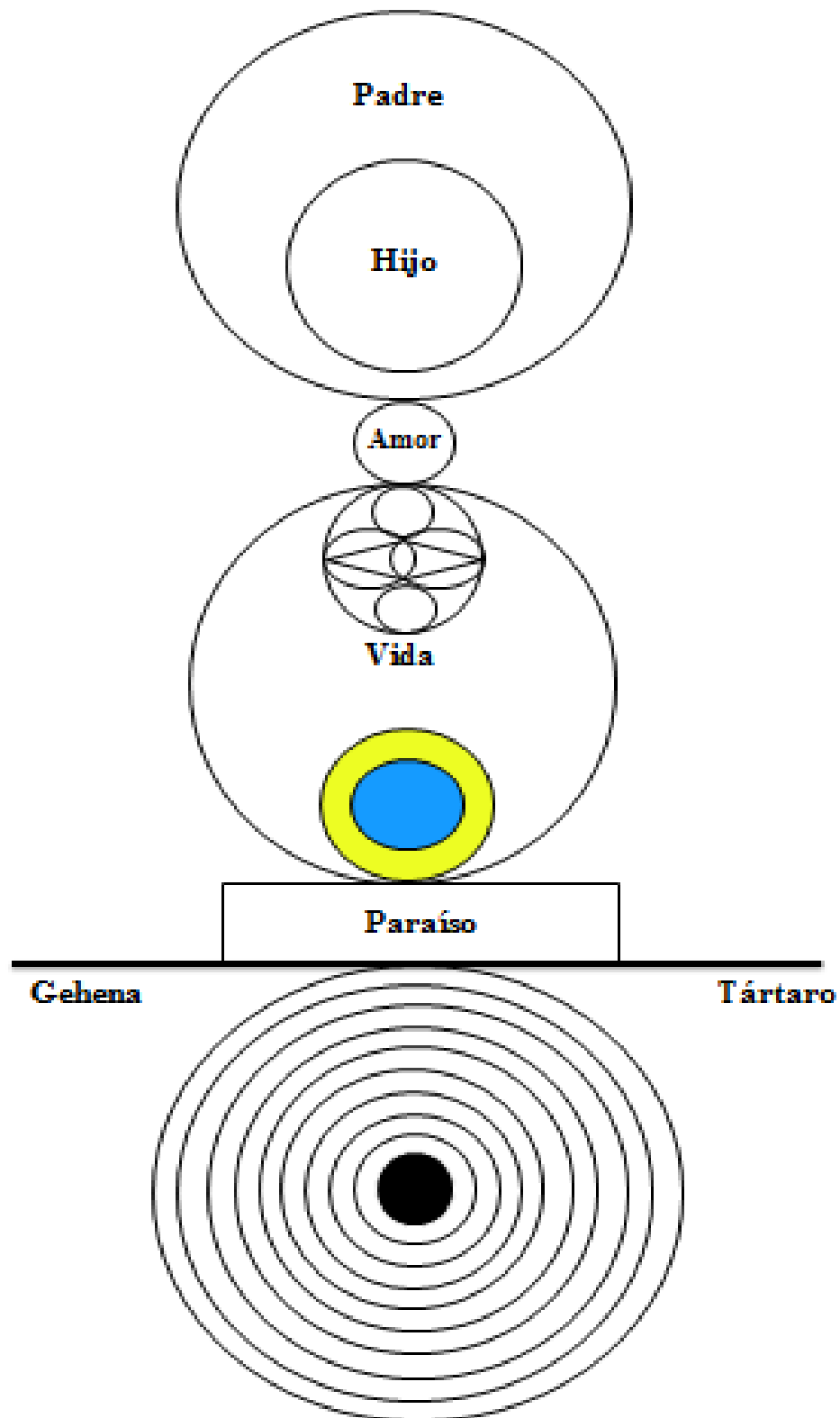


Figura 6. Reconstrucción del diagrama ofita. Fuente: Vasallo, 1997. Elaboración propia.